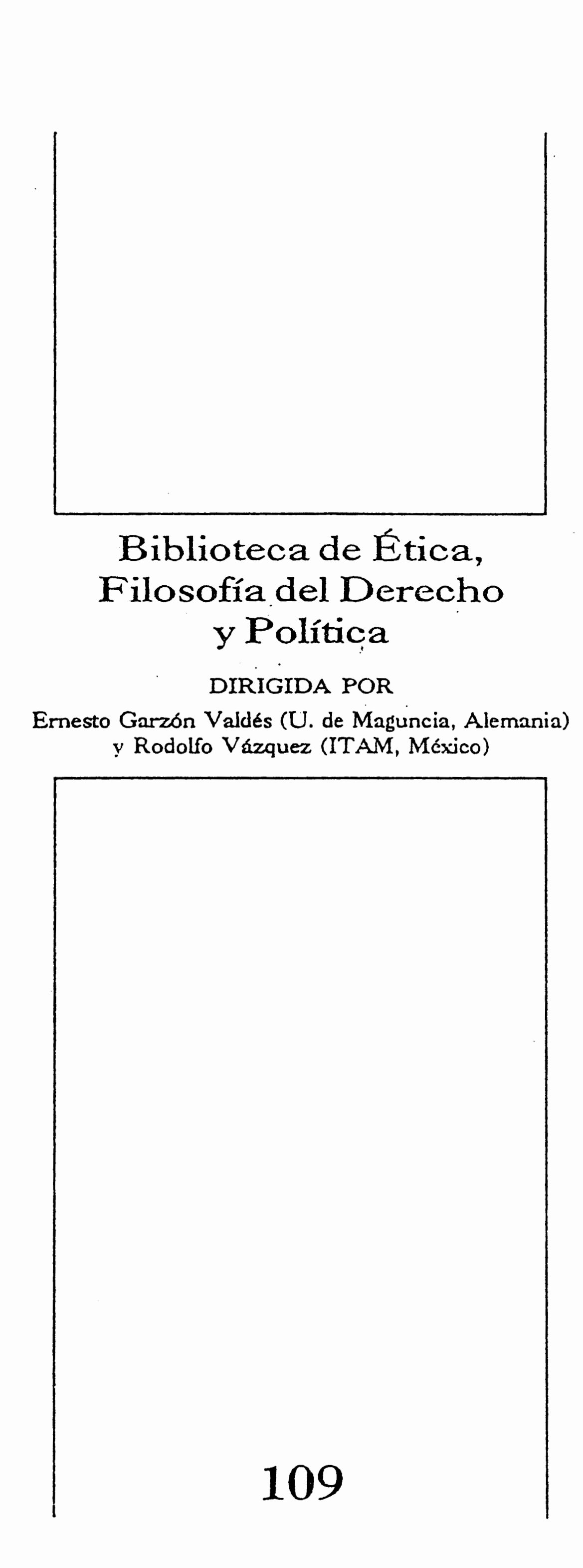
El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes

Carl Schmitt

editorial
fontamara

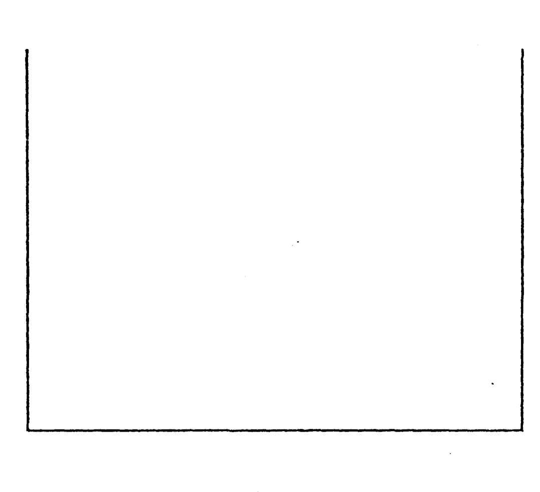


Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política

DIRIGIDA POR

Ernesto Garzón Valdés (U. de Maguncia, Alemania)
y Rodolfo Vázquez (ITAM, México)

109



EL LEVIATÁN EN LA DOCTRINA DEL ESTADO DE THOMAS HOBBES

Primera edición: 1997, Universidad Autónoma Metropolitana
(Unidad Azcapozalco)
Primera edición: 2008, Distribuciones Fontamara, S. A.

ISBN 978-968-476-714-0

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen
Deleg. Coyoacán, 04100, México, D. F.
Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282
Email: fontamaramx@yahoo.com.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La presente traducción del texto de Carl Schmitt *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político* de 1938 fue primeramente publicada en 1997 por la Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Aztcapotzalco, edición agotada. Para esta nueva impresión se ha revisado la traducción, agregando tres breves textos de Norberto Bobbio sobre la obra de Schmitt: la lúcida reseña realizada por el filósofo italiano en 1939 y dos entrevistas, respectivamente de 1985 y 1995, con reflexiones sobre algunas de las razones para acercarse al texto, sugerencias de claves para su lectura, no menos que de señalamientos para tomar una inteligente distancia.

La célebre interpretación decisionista del *Leviatán* hobbesiano, pese a ser a la vez compleja y controvertida por los múltiples motivos que cada lector irá descubriendo, es relevante en particular porque señala eficazmente elementos centrales de la teoría política de Hobbes. Como también Bobbio recordará en sus escritos, pone en evidencia las aportaciones de la doctrina hobbesiana del Estado y del derecho, las bases del positivismo jurídico y los principios de su doctrina del derecho penal, no menos que la primera sistematización del individualismo. Señalamientos que perfilaban claramente al filó-

sofo inglés como el teórico del Estado positivo de derecho para la atención de los teóricos de la política y del derecho de las primeras décadas del siglo XX.

Por lo anterior, así como por los otros contenidos del análisis schmittiano del *Leviatán* de Hobbes, la presente obra sigue siendo un referente clásico del análisis teórico a principios del nuevo milenio.

ANTONELLA ATTILI
Profesora UAM Iztapalapa
Ciudad de México, julio del 2008

Prólogo

La presente traducción de *El leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, añade una importante contribución al conocimiento de la obra del jurista y teórico alemán Carl Schmitt en México. A los principales textos conocidos en español: *El concepto de lo político*, *La Dictadura*, *Teoría de la Constitución*, *Legalidad y Legitimidad*, *Sobre el Parlamentarismo*, se suma ahora esta obra de 1938, en donde el controvertido autor alemán analiza el sentido y la relevancia del pensamiento político hobbesiano.

Después de una larga ausencia, el texto reapareció en 1982 en ocasión de una edición de la Hohenheim Verlag acompañada del escrito de Schmitt "El cumplimiento de la Reforma" (1965) y por un estudio de Günter Maschke.* La aparición del presente volumen en español es ciertamente oportuna para ampliar el análisis del pensamiento schmittiano y para dar lugar a una ponderación crítica de las "lecciones" que Schmitt rescató de Hobbes.

* Recientemente la Greenwood Press ha publicado la traducción al inglés del texto, realizada por Schwab y E. Hillstein.

La sombra del Leviatán en el pensamiento de lo político de Carl Schmitt

Schmitt y Hobbes

A lo largo de su obra, Schmitt se acerca al filósofo de Malmesbury atraído por lo que define como una gran visión política y por la coherencia sistemática que desarrolla en su Leviatán, e instaura con él un vínculo de constante referencia teórica que se convierte en un verdadero asidero intelectual para sus preocupaciones teóricas y políticas.[1]

El Hobbes presentado por Schmitt es un pensador esencialmente político y ello seguramente en un doble sentido.

[1] Además del texto de 1938, Schmitt dirige su atención a Hobbes en muchos otros escritos: *La dictadura* (1921), *Teología Política* (1922), *Catolicismo romano* (1923), *El concepto de lo político* (1927), *Teoría de la Constitución* (1928), *El Estado como mecanismo en Hobbes y Descartes* (1935), *Trescientos años del Leviatán* (1951), *Tierra y mar* (1942), *Ex captivitate salus* (1945–47), *El cumplimiento de la reforma* (1965).

Un primer sentido de esta afirmación lo encontramos en el carácter básico de aquellas preguntas que Hobbes formula sobre las características y los problemas centrales del poder soberano: cuestiones como la necesidad de la paz, la relación protección–obediencia (mandato–subordinación), la definición de a quién atañe la decisión (*quis iudicabit*), la unidad política. Todas ellas preguntas en las que el jurista alemán reconoce los nudos principales de la preocupación política que orientan su propia reflexión.

Pero hay que señalar la presencia de un segundo sentido que asume la afirmación de un Hobbes como pensador *esencialmente político*, y éste se liga al punto de partida teórico–político schmittiano: a saber, al concepto de lo político centrado en el conocido criterio "amigo–enemigo". Esta noción deriva de la asunción del horizonte hostil de la política (de la amenaza que representan los "otros") como condición *sine qua non* para entender a ésta y a sus productos (incluyendo la misma paz), y de la percepción del carácter existencial que distingue a las relaciones políticas (de identificación con y pertenencia a una colectividad, amenazada —señalamiento anterior— y que a partir de tal amenaza se percibe como colectividad —justamente por ello— *política*). Impregnada del tipo de política, acentuadamente antagónica y polarizada, que vivían los sujetos políticos (principalmente los Estados) en las primeras décadas de nuestro siglo, el análisis schmittiano de la política ubica su carácter peculiar en la pretendida "esencia" —y por ende carácter absoluto— de

samiento schmittiano, reflejado en este espejo de la teoría politica hobbesiana.

La concepción de *lo político* de Carl Schmitt, centrada en el criterio amigo–enemigo, articulada en el intento de resolución de la crisis del Derecho Internacional así como de la crisis de la teoría jurídica del poder y argumentada a través de las críticas conservadoras a la democracia liberal, nos ofrecen los temas schmittianos —familiares a sus lectores— que pueden reconocerse detrás de esta interpretación del Leviatán hobbesiano. A la vez, a lectura realizada, será posible notar cómo los mismos temas y conceptos schmittianos reciben un sentido más preciso después de entrelazarse con la proyección de la visión schmittiana de la historia política sufrida por el modelo teórico político hobbesiano. Como dice Carlo Galli, Schmitt: "perfecciona las preguntas que él se dirige a sí mismo a través de su referencia a Hobbes".[2]

Cuando escribe el texto sobre el Leviatán, Schmitt advierte que Hobbes es todavía desconocido en sus logros, malentendido y no "recompensado" en su fama. Señalando la necesidad de una interpretación que muestre el carácter *político* de la filosofía hobbesiana —que había encontrado casi siempre interpretaciones de tipo religioso o moral—, el análisis del jurista alemán se suma a la gran labor de reinterpretación crítica que se había iniciado a finales del siglo pasado por estudiosos como Molesworth (1845), Tönnies (1896-1926), y Dilthey (1900).

[2] Galli, Introducción a Scritti su Thomas Hobbes, Giuffré Ed., Milán 1986.

la política. Esta misma vinculación histórica, si bien origina una aguda reflexión sobre la política en general, resulta una limitación de su concepto, ya que lo reduce a lo que es sólo uno de los rostros de la política (la guerra o la hostilidad) y hace de la paz un fin o el objetivo de la política, excluyéndolo sin embargo como el horizonte teórico necesario para concebir y entender a la política.

Es a partir de su noción hostil de la política que la teoría hobbesiana (con su Leviatán estatal dotado de un incuestionado poder soberano, que concentra en él toda decisión sobre fe, justicia y mandatos, y que crea/defiende la unidad política frente y contra las exigencias particularistas en el interior y de sus homólogos en el exterior) aparece a Schmitt bajo el perfil de visión política que permite justo la "identificación clara del enemigo" en el Behemoth (la guerra civil) o en los otros Leviatanes.

El peso de la peculiar postura teórica schmittiana, desde la cual la interpretación se produce y desde donde tiene lugar el reconocimiento de las propias preocupaciones en las preocupaciones fundamentales de la teorización política hobbesiana, condiciona tanto la interpretación general de la filosofía hobbesiana como los análisis puntuales de los temas principales del Leviatán. Teniendo presente lo anterior —señalamiento válido para toda interpretación, pero que resulta de particular ayuda en este texto a la vez fragmentario y complejo—, la lectura de la interpretación schmittiana de Hobbes puede comprenderse mejor y puede ofrecer una interesante lectura del pen-

Estudios que fueron seguidos por muchos otros autores —entre ellos Mondolfo (1903), Laird (1934), Strauss (1936) y Schlesky (1938)— y que dieron forma a una nueva postura ante el pensamiento hobbesiano, que desplegaría ante nuestros ojos una visión sin precedentes del lugar de Hobbes en la historia de la filosofía y del pensamiento político.[3]

El objetivo declarado del análisis schmittiano de Hobbes es el de rescatar esta figura teórica, "más famosa por su Leviatán que por toda su obra", de la indiferencia y denigración de las que fue objeto al ser identificado como mero símbolo del Estado absoluto, pensador "maldito", o preanunciador del Estado Totalitario, procurando precisar el significado de Hobbes y específicamente de su Leviatán, en tanto mito y en tanto estructura conceptual, para la teoría política y su historia.

Ante los ojos del jurista alemán, el mito del Leviatán es una representación teórico–política que abre el nuevo momento de lo político: contribuye ella misma a perfilar la época moderna expresando y, a la vez, anticipando sus

[3] Además Bobbio (desde 1942), Warrender (1957), Vögelin (1968), Willms (1970). Todos ellos, de diversas maneras, se distanciaron con su obra de la tradición histórico–filosófica de los dos últimos siglos que veía en Hobbes un empirista menor, un pensador no especulativo, al defensor del absolutismo moderno y que no había mostrado interés en precisar sus aportaciones ni a la historia de las ideas políticas ni a la filosofía política misma. Frente a ella, la nueva estela filosófica elaboró estudios que serán destinados a arrojar nueva luz sobre la doctrina política de Hobbes y se convertirán en referencias forzosas de cualquier tipo de análisis de la misma.
Indicaciones bibliográficas sobre los distintos autores y corrientes. *Cfr.* "Breve storia della storiografia hobbesiana" en Bobbio, *Thomas Hobbes*, Ed. Einaudi 1989, así como en Gottfried, *C. Schmitt. Politics and Theory*, Grenwood Press, 1990 y Gómez–Orfanel, *Excepción y normalidad en el pensamiento de C. Schmitt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.

lineamientos principales. Por esta relevancia entonces, los elementos de la metáfora hobbesiana (la "cuádruple esencia" de animal mítico, gran hombre, máquina y dios mortal, *cfr.* p. 30, 1938), no sólo reflejan —como se verá— temáticas de la cultura tradicional en su compleja mezcolanza con las novedades de la cultura moderna; no entrañan sólo un interés estético-literario o sociológico, sino que también expresan las profundas mutaciones políticas así como los cambios en la percepción del mundo político. El jurista alemán dirige su atención a la utilización del sentido contemporáneo que la imagen adquiere para forjar una representación del nuevo sujeto político y centra su estudio en los significados del Leviatán que lo hacen el símbolo *par excellence* del moderno Estado en la doctrina política de Hobbes.

Schmitt frente a Hobbes

El interés schmittiano en el Leviatán como mito político es motivado, en primer lugar, por su capacidad de representar la fuerza política moderna del Estado soberano a través de la intensidad de significados tradicionales todavía confundidos alrededor de la imagen mítica de singular potencia y por su capacidad de referir a la fuerza terrenal que no reconoce a ningún poder superior, opuesta a la fuerza eclesiástica y a cualquier otro tipo de poder, que representa la unidad, el orden y la paz.

Para enfocar de manera sugerente el sentido de la interpretación schmittiana y la relevancia de los elementos teórico-jurídicos y teórico-políticos específicos señalados en la teoría política de Hobbes —y rescatados por el autor alemán— resulta conveniente ubicar el motivo del interés de Carl Schmitt en el Leviatán hobbesiano en su preocupación por la excesiva tendencia a la abstracción que el autor criticaba en una época de neutralización (como la que describe en el célebre texto de *La era de las neutralizaciones*).[4]

Frente a la creatividad del imaginario político de épocas anteriores —aún presente en Hobbes—, la modernidad afirma la precisión técnica del pensamiento económico y expresa las figuras político-culturales de una época en nociones que indican "una relación material, estados distintos de agregación de la misma materia"; esto es, que persiguen o se mueven en la idea de descripción de fenómenos físicos y —presuntamente— objetivos. Frente a dicha tendencia materialista, Schmitt intenta rescatar el elemento personalista más allá de la tecnificación y de la neutralización.

Ya en un texto de 1923 (quince años antes del texto sobre el Leviatán) encontramos la advertencia de la "falta de alma en una época racionalista y mecanicista",[5] y leemos cómo Schmitt critica la incapacidad de "representar" o más bien de "formar figuras representativas",[6] entendiendo por "representación" la idea o imagen de la

[4] Texto de 1929, en "El concepto de lo politico", Folios Ediciones 1984, y en *Telos* núm. 9.
[5] Schmitt, *Cattolicesimo Romano e forma politica*, Giuffré, 1986, p. 40.
[6] *Op. cit.*, p. 48.

publicidad, es decir, del carácter público del *status* de posesión de poder. Para aclararnos su significado pensemos en la figura del soberano *qua persona* (tanto en la acepción de poder de un soberano —el Rey— físicamente individualizable, como en el personalismo del poder soberano) o en la imagen del Leviatán (portada de la edición hobbesiana, utilizada por Schmitt para emblemizar el poder político). La *Repräsentation* aquí no es delegación de intereses particulares sino representación en sentido figurado, imagen o ideal que representa/personifica algo, imagen de la unidad política: es la "persona soberano–representativa" que, indica Schmitt,

> con un Estuardo, Jaime I, encontró una formulación hermosa y simple, la cual decía que un rey está siempre en un escenario público, *on a public stage*. En Hobbes, (...) la persona soberano–representativa es solamente el alma del "gran hombre" que es el Estado.[7]

La difusión del pensamiento técnico–económico habría así causado la desaparición de esta conciencia de la representación y, en su lugar, habría afirmado lo que con una "expresión técnica" es llamado "principio representativo": la representación de los ciudadanos (en el sentido de "estar en lugar de" o "delegación").[8]

[7] Schmitt, 1938, Hohenheim Verlag 1982, p. 53.
[8] Continúa Schmitt: "En la medida en que con tal expresión no se hace más que indicar una representación —esto es, la representación de los individuos que votan— la cosa no tendría ningún valor característico", *op. cit*, p. 54.

Este señalamiento resulta particularmente relevante si recordamos los argumentos schmittianos presentes en textos como *El concepto de lo político* o *Legalidad y Legitimidad*, dirigidos justamente a caracterizar y a atacar a la sensibilidad técnico-procedimental de una época cultural (*sensu latu*) que tiende a reducir y a plantear lo político en términos propios de otras "esferas" y que pretende resolver o superar lo político en la administración basada en procedimientos establecidos. La materialidad y el mero tecnicismo, así como sucedió progresivamente con la aparición de la institución estatal moderna, parece conllevar la afirmación de lo técnico, de lo "privado de vida" o de fuerza, que no sea la que salga de la misma técnica.[9]

En Hobbes, Schmitt encuentra todavía —y es lo que en el fondo le interesa rescatar— este "personalismo", la presencia de la representación de la unidad política y del poder soberano en una persona soberana. Hobbes ofrece a Schmitt la posibilidad de referirse al reconocimiento —a la vez teórico y político— del "derecho de las acciones y palabras del poder", de la "autoridad" del poder político en cuanto tal en el figura del soberano. Es, en otras palabras, el reconocimiento de la legitimidad (del "título") del poder político del sujeto soberano en sus decisiones arbitrarias y en los actos guiados por su voluntad autónoma.[10] La persona soberano-representativa de Hobbes ejemplifica, en efecto, el carácter legítimo del poder poli-

[9] En efecto, Schmitt la define como "el verdadero principio revolucionario", *ibidem*, p. 56.

[10] *Leviatán*, cap. XVI.

tico (decisión y voluntad) —no reductible a legalidad o a procedimientos legales— y representa una figura central en su construcción teórica; tanto que es la figura de dicha "persona" la que hace posible concebir/percibir la unidad política por la cual la multitud —un conjunto de hombres— puede ser reconocida como unión (colectividad) política.[11] La reflexión schmittiana permite precisar el estrecho vínculo entre poder soberano absoluto y unidad política que existe en Hobbes, entre monopolio de la decisión (sobre la fe, el milagro, la ley, la guerra) y definición de una agrupación política. Para Schmitt ello representará el significado auténtico y originario del poder político del Estado moderno.

Sin embargo, así como la fuerza mítica de la metáfora política se pierde al prevalecer el elemento "máquina" (del artificio, de la técnica), también este carácter personal reconocido por la autoridad del poder político se encuentra implicado en el denunciado proceso de mecanización y "se pierde en él". ¿Qué significa ello? Junto con los elementos que afirman el poder estatal, la modernidad política (de la que el mismo Hobbes es fautor) trae otros elementos que se encuentran en tensión con los primeros; son las contradicciones evidentes en la historia del Estado moderno, así como de la modernidad misma, las que representan el tema de este texto.

La despersonalización del poder, su acercamiento progresivo a un procedimiento legal, al tecnicismo, es pa-

[11] *Op. cit.*, cap. XVI.

ra Schmitt un riesgo que Hobbes no supo en su teoría[12] superar. A la vez, representa a los ojos del jurista alemán el obstáculo y la amenaza para el orden y la paz en el momento político que el teórico alemán vive. En su rescate de una dimensión política no reductible al mecanismo o técnica legalista, no agotable en el mero procedimiento, Schmitt pone el acento en el aspecto "personal", "vital"[13] del poder: esto es, en el "alma" del poder o en la energía (fuerza) política que no puede emanar de ni puede reducirse a "un mero mecanismo"; es el "alma" que expresa (y de la que necesita) el poder político en sus momentos no previstos, ni previsibles.

Esta misma línea de pensamiento contribuye a comprender mejor el sentido de las innovaciones conceptuales de la teoría del Estado señaladas en Hobbes, que atañen al proceso histórico-político de transformación del poder en el campo del derecho y de la soberanía. Estas aportaciones teóricas (junto a las ya mencionadas, la fuerza metafórica del símbolo y el carácter "personalista" del poder político) interesan a Schmitt para poder precisar y rescatar el verdadero significado de "Estado de derecho" y de poder soberano.

12 "(Hobbes) no llegó a darse cuenta, sin embargo, de que hay una realidad y una vida jurídica que no es necesariamente la realidad propia de las ciencias naturales. Sobre él gravitan, yuxtapuestos, el relativismo y el nominalismo", Schmitt, Teología política 1922, p. 64, en *Estudios Políticos*, Doncel 1975.

13 Este "vitalismo" debe ser entendido como un genérico rechazo del mecanicismo en tanto única causa de los fenómenos vitales, como lo es la política; posee un innegable eco del romanticismo del siglo XIX, sobre todo por la atención que dicha corriente dedicaba al principio unitario e imponderable (en su totalidad por la razón) de la vida de organismos, pueblos, etcétera.

En efecto, Hobbes aporta una "concepción constitucional del ordenamiento estatal", una concepción del Estado que se fija en la imagen de "Estado de derecho" como "constitución" de la unidad política (*politeia*); esto es, de aquella condición civil (civilizada–política) donde el Estado monopoliza la fuerza y concentra todo el derecho, dando forma a (constituyendo) la unidad política. Esta idea rastreada en Hobbes permite definir al "Estado de Derecho", en tanto cualquier Estado que hobbesianamente tiene, sólo él, todo el derecho; que encierra en sus manos todo el poder y el derecho a usarlo. Tal Estado de derecho en Hobbes es la fuente misma del derecho: es fuente de la justicia (*ius*) y la legalidad (*iussum*).[14] Es un poder que es soberano o supremo (*superiorem non recognoscens*) porque no existen poderes que le superen o se le comparen. Schmitt precisa esta idea en Hobbes no sólo por un interés de arquelogía teórica; como todas las distinciones conceptuales en política, también ésta posee un sentido polémico: ella permite distinguir el "Estado de Derecho" (del poder político hobbesiano) del –sólo posterior– "Estado Constitucional de derecho", que Hobbes marca –a diferencia del primero– a partir de la presencia previa de una "asamblea nacional constituyente".[15] Este

[14] Para subrayar la importancia de la idea de un "Estado de Derecho" como poder que tiene "todo el derecho pensemos cómo en Hobbes el derecho es justicia, es legalidad y es moralidad, ya que el *iussum* es intrinsecamente *iustum*" (N. Matteucci, *Lo stato moderno*, Ed. Il Mulino 1993, p. 88)

[15] "Según Hobbes, todo Estado es fundado por un pacto; todo Estado es también un Estado de derecho, ya que en el Estado no puede darse un derecho extra–estatal o anti–estatal; sino sólo un Estado fundado por una asamblea nacional constituyente es un Estado constitucional de derecho", Schmitt, 1938, p. 104.

señalamiento será la base teórica en la que Schmitt se apoyará para encontrar un antecedente del sentido que luego asumirá "Estado de derecho" con la época de la constitucionalización del Estado ("gobierno de las leyes") e indicar el sentido propiamente político del término, presente en Hobbes. Con ello, Schmitt parece encontrar fundamentos teóricos para un rescate del Estado soberano, anterior a la limitación del Estado y de sus funciones. Otra importante transformación introducida por el filósofo inglés que Schmitt señala es la relativa a la idea de "ley". A través de varias innovaciones particulares de la misma, la ley se afirma plenamente como instrumento positivo de poder del soberano.

Ambos señalamientos contribuyen a iluminar la obra de Hobbes con una luz propia, poniendo en relieve los rasgos generales novedosos de la doctrina del Estado de Hobbes. Siguiendo este análisis, Hobbes aparece como el autor que sienta las bases del positivismo jurídico debido a aquel decisionismo que la fórmula de *auctoritas* y *potestas* afirma: es "derecho" lo que establece la ley o, al revés, la ley es "derecho" ("afirmación", antes que obligación, "negación"). Ello implica la afirmación cabal del Estado de Derecho (Estado con todo el derecho): el soberano no tiene ningún obstáculo para crear, modificar o anular el derecho, es legalmente omnipotente, sólo está limitado por la "*Gesetzlichkeit*" (legalidad) misma, creada por él;[16] por

[16] La ponderación de estas aportaciones hobbesianas puede encontrar apoyo en los señalamientos de N. Bobbio al respecto: "el Leviatán es precursor del Estado de

ende, su única limitación es el seguir una "legalidad" o "procedimiento legal".[17]

El acento puesto por Schmitt en el aspecto positivista y en el aspecto —digamos— inmaterial de la política (el personalismo del que hablábamos arriba), en aquel reconocimiento de la autoridad política como algo irreductible a lo mensurable, a lo previsible y a lo ya acotado de la vida política (sus procedimientos y reglas), nos remiten sin duda a aquel carácter decisionista de su concepción de lo político.[18] Esta otra cara de la política ha sido históricamente dañada y, con ella, se ha desfigurado el rostro arbitrario, de autoridad independiente, de la soberanía absoluta, decisionista del poder.[19] En tal marco, el rescate de las características del poder soberano en la doctrina del Estado de Hobbes es el lugar teórico elegido por Schmitt para argumentar acerca de cómo, cuándo y por qué tuvo

derecho, que no es otro entonces más que el Estado legal" (Bobbio, "Il Leviatano nella Dottrina dello Stato di Thomas Hobbes", en Rivista de Filosofia, XXX, núm. 3, 1939). Por su parte, al tratar la relación entre "Hobbes y el iusnaturalismo", el filósofo italiano reconoce en Hobbes al primer iusnaturalista propiamente moderno justo por concebir racionalmente la ley en su vinculación con la voluntad soberana (y no dependiente de la voluntad divina, como todavía se da en Grocio); él acepta el Derecho Natural como "fundamento de validez" de las leyes civiles y, con ello, de la función del Estado, quien obliga a los individuos a obedecer a los mandamientos de las leyes naturales; el Derecho civil, de este modo, "modela con base en sus fines el Derecho natural". *Cfr.*, Bobbio, "Hobbes y el iusnaturalismo" en *Estudios de Historia de la Filosofía*, Ed. Debate 1985.

[17] Referencia a la interpretación de Willms, citado por Gómez Orfanel, "Homogeneidad identidad y totalidad", en *Teoría de la Democracia*, Antropos 1988, p. 114.

[18] Así como nos remiten a la particular noción de poder que encuentra su "esencia" o fundamento en la posibilidad (capacidad) de decidir sobre el amigo y el enemigo, en los momentos de la excepción y en el caso límite. Son los temas de *La dictadura*, *Teología política*, *Sobre el parlamentarismo*, *Teoría de la constitución*, *El defensor de la constitución*.

[19] Pero no es una verdadera superación sino, para Schmitt, el "tapar el sol con un dedo" que sólo la ilusión permite.

lugar la degeneración del concepto de soberanía y, junto con ella, de la concepción de lo político por él defendida.

El enemigo del Leviatán

Schmitt refiere como otro logro de Hobbes la "distinción clara del enemigo" (los poderes intermedios y religiosos) y su oponérsele con la construcción de un edificio teórico unitario del poder político, soberano y absoluto, simbolizado en la figura leviatánica del máximo poder sobre la tierra. Al respecto, Hobbes ofrece lo que Schmitt llama una perspectiva realistamente[20] política (esto es, que atiende a las facetas básicas y decisivas de ésta); ofrecería —desde la mirada schmittiana— el ejemplo de un pensamiento polémico de lo político, la conciencia de la importancia de las distinciones conceptuales en la lucha política (*ut supra*).[21] Esto, que parece en muchos sentidos positivo en Hobbes, no lo es en su totalidad.

En efecto, Schmitt encuentra en el desarrollo de su construcción teórica una fisura, un punto débil. Con respecto a la álgida cuestión religiosa, específicamente de los milagros, la solución hobbesiana consiste en la deci-

[20] Tal caracterización sigue las referencias hechas por Schmitt al rescatar el carácter "político" del filósofo inglés o la centralidad en su teoría de aquellas cuestiones que para Schmitt son decisivas en la realidad política y que toda teoría política debería tomar en cuenta.

[21] El acento puesto por Schmitt en la potencia de los conceptos y las distinciones analíticas, en la actividad intelectual en general, para la lucha política refiere no sólo a la tarea alcanzada por Hobbes sino también a las disputas teológica y los dogmas oficiales, así como a la labor intelectual vista como "subversiva" de los intelectuales judíos.

sión soberana de lo que es la "verdadera fe", la fe pública y de lo que debe ser considerado un "milagro"; los súbditos deben acatar esta determinación en lo que atañe a la profesión pública de fe. Este gran poder de decisión entraña también su límite: como sabemos, Hobbes reconoce la imposibilidad por parte del poder político de rebasar la frontera de lo público (la regulación de los actos públicos) y deja "indeterminable" el espacio de la creencia íntima de los individuos.[22] Para Schmitt, el desarrollo de la religión privada o de lo privado, vuelto intocable o inafectable desde el poder público, representa el lejano inicio del proceso de limitación y cuestionamiento del poder estatal que conduciría inexorablemente a la crisis contemporánea de la soberanía del Estado. En y desde lo privado surgen reivindicaciones paralelas de las libertades individuales propias de la cultura liberal; ello pone en peligro la obediencia incondicionada (a saber, sin derecho de resistencia): frente a lo público comienza a aparecer una esfera que tiene fundamentos para exigencias y resistencia, y terminará imponiéndose sobre él, trastocando el sentido y el fundamento histórico.

La distinción hobbesiana entre interno y externo es indicada por Schmitt como aspecto negativo. Es un fac-

[22] En contra de la interpretación schmittiana de Hobbes, R. Koselleck ve en la que define "la interpretación funcionalista de Hobbes del fenómeno de la conciencia" la condición para que el Estado se afirme como una estructura neutral y para que la ley llegue a ser formalizada. En efecto, en la distinción entre "conciencia" y "acto exterior" que Hobbes retoma (para vincularlas), Koselleck encuentra la condición que permite a) separar las conciencias individuales entre sí y b) a la conciencia individual del interés público y de la decisión sobre lo justo. Koselleck, *Crisis and critique*, MIT Press, 1988, p. 35. *Cfr.*, también pp. 31, 32 y 36.

tor que desestabiliza la unidad de poderes (el religioso y el político, en Hobbes)[23] bajo el poder político soberano. Paradójicamente, la fisura interno–externo, que habría tenido que fortalecer en el marco de la teoría hobbesiana el poder del Estado como "autoridad" soberana (no fundada en la verdad sino en su poder), termina dando lugar a una inversión conceptual que subvierte la autoridad soberana y la convierte en protección de intereses particulares, entregando la política al particularismo.[24]

Extrañamente Schmitt no interpreta la separación interno–externo en Hobbes como la distinción básica para dar fundamento al poder estatal como poder público neutral (que supera, en los orígenes, el partidarismo de las guerras de religión): el mismo Schmitt, al tratar del Estado como institución cuya soberanía es borrada o confusa y amenazada (en *El concepto de lo político*), había afirmado que la distinción entre privado y público, entre sociedad y Estado había sido central para que el Estado siguiera mostrando su especificidad política tanto para la política como para la comprensión de lo político.[25] Pero para Schmitt, al contrario de Hobbes, la distinción o separación hobbesiana es aquí vista como el lugar teórico que ofrece el fundamento para las mencionadas tenden-

[23] En Schmitt, es el reconocimiento del poder político de lo privado.

[24] Habría que recordar la diferencia en Hobbes entre la protección de la vida y seguridad de los ciudadanos a la que debe proveer el poder político, y la presencia de poderes particulares que afirmen políticamente intereses privados (los "poderes intermedios").

[25] Además, es contradictorio con el contenido de *Hacia el Estado Total* (1931) donde la compenetración/confusión entre sociedad y Estado es más bién motivo para apoyar la idea de una política que lo abarca todo y de una sociedad homogénea.

cias individualistas y neutralizadoras (despolitizadoras); es una falla, una limitación, porque afirman el sentido negativo, técnico, de la neutralidad del poder.[26] Con el liberalismo y su versión del Estado y del derecho, los intereses individuales y particulares se vuelven políticamente relevantes; se consolidan múltiples poderes intermedios que, al hacer —finalmente— de lo político la protección de lo privado, dañan al poder del Estado y la política misma se debilita sin poder ser capaz de responder exitosamente a los retos políticos de la sociedad democrática de masas. Lo que en una lectura liberal y/o democrática sería considerado el avance histórico positivo del reconocimiento de los derechos individuales y sociales, en la lectura schmittiana es visto como la irrupción de factores desestabilizadores, cuestionadores y demandantes ante el poder político ya-no-efectivamente soberano.

Schmitt señala, así, en la teoría del Estado de Hobbes la presencia de la "primera sistematización del individualismo"[27] que sentó las bases para todo ulterior desarrollo conceptual del pensamiento moderno.[28] Es una ponderación que contribuyó a redimensionar las exageraciones de quienes consideran a Hobbes un totalitario señalando, por el contrario, su relevancia para el pensamiento li-

[26] *Cfr.* "Los diversos significados y funciones del concepto de neutralidad política interna del Estado", Corolario 1 a *El concepto de lo político.*

[27] Para Schmitt, Hobbes "poseía un sentido de la libertad individual mayor que el de todos sus críticos: subrayó la relación protección-obediencia, supo distinguir al enemigo del criminal y ha mantenido siempre firme este fundamento de todo derecho humano". Schmitt, 1951, "Trescientos años del Leviatán" en *Breviario Político* núm. 3, 1988-89 p. 4.

[28] Schmitt, *op. cit.*, p. 4.

beral. Junto con Ferdinand Tönnies, Schmitt se está refiriendo a la importancia de Hobbes al proponer un modelo que introduce el elemento individual entre los momentos originarios de la construcción teórico–política y que sienta las bases para el moderno Estado de derecho. Pero, a diferencia de Tönnies, vemos cómo Schmitt considera este aspecto del pensamiento político hobbesiano como la "otra cara" de la cabeza de Jano, la faceta negativa de una construcción teórica que dará lugar al "asalto" de teóricos venideros.

En oposición a lo anterior, el presente texto de 1938 se orienta a compensar la desvirtuación teórico–histórica del objetivo hobbesiano, subrayando y rescatando la finalidad principal de reconstrucción de la unidad politica, de reunir los diversos poderes antagónicos bajo la égida del poder temporal. Siguiendo su reconstrucción, el autor concluye que el Leviatán fracasó, en tanto símbolo y en tanto realidad políticos. De la historia política moderna, Schmitt interpreta los principales lineamientos como mero avance de fuerzas obscuras en un premeditado y congeniado asalto al poder del Leviatán o como realización "apócrifa" de las intenciones del creador del "Leviatán".

Con la analogia entre el contenido del mito bíblico (desmembramiento del Leviatán) y el significado que asume el destino seguido por el Estado (fragmentación del poder soberano) en la reconstrucción schmittiana, el autor señala como responsable del desarrollo histórico negativo del Leviatán estatal a aquel trabajo de "subterráneo

minar las bases del Estado", realizado por pensadores judíos. Con ello Schmitt se suma a la campaña antijudía de la época, que ubicaba en la cultura sionista la causa de la decadencia de la sociedad moderna.[29] El antisemitismo así expresado por Schmitt ha sido uno de los principales motivos de que la propuesta interpretativa de Hobbes provocara fuertes críticas y fuera rechazada en su totalidad.

Mas, ¿es por ello desechable el texto en su totalidad o tiene algún valor teórico? Nos parece pertinente distinguir entre el rechazo, ilustrado y firme, del antisemitismo que es deseable y necesario hacer evidente, y entre un rechazo de todos los demás elementos existentes en el análisis. En nuestra opinión, la lamentable presencia de ideología xenófoba antisemita no es, pese a la sumamente criticable desvirtuación del análisis teórico, el eje fundamental de la interpretación. En efecto, los judíos son los "sujetos" a quienes se responsabiliza (manipuladora e ideológicamente) de la "muerte" del Leviatán; pero la interpretación del Leviatán que indica la reserva individual como punto débil o "herida mortal" del Estado soberano se mantiene más allá de la postulación de un "hombre de paja", y se apoya en otros argumentos que hablan de un rasgo histórico–cul-

[29] La publicación del texto fue prohibida por el autor por presentar, en la interpretación teórica de la doctrina del Estado de Hobbes y de su destino, elementos ideológicos antisemitas. El evitar problemas y polémicas representó sin duda la principal razón para decidir que el texto no apareciese nuevamente, ya que no hubo otra declaración alguna sobre lo que habría podido ser un rechazo de sus posturas ideológicas, ni del racismo antisemita.

Para una apreciación crítica del texto es oportuno notar cómo este discurso mítico–ideológico, irrelevante, insostenible y aberrante, no es —pese a ello— el soporte principal de la interpretación schmittiana. Ésta apunta a la nueva propuesta conservadora de Schmitt, con argumentos de corte más propiamente teóricos.

tural de Occidente y que Schmitt elige como horizonte teórico–crítico.[30] Aprovechar los argumentos analíticos de este texto es sin duda una tarea oportuna para conocer la visión del pensamiento político hobbesiano, así como para ampliar y precisar nuestra comprensión de la reflexión política de Carl Schmitt.

Schmitt contra la modernidad liberal

Es contra esta interpretación histórica negativa del Leviatán estatal, contra la concepción negativa del poder (cuya soberanía debe ser limitada y compartida, y cambiar

[30] Aun siguiendo esta puntualización, sin embargo, es importante notar (a partir de una afirmación de Nora Rabotnikov) cómo la aparición o afirmación de una esfera íntima de creencia e interpretación, sustraída a un control externo y no sometida a la fe pública, tiene en el protestantismo un fuerte elemento propio de la tradición cristiano–moderna; incluso, la repercusión cultural del derecho de interpretación de los textos y el cuestionamiento de la institución eclesiástica al respecto ha sido indudablemente enorme y muy ostensible, si de "fisura" o "reserva" individual quiere hablarse. Como leemos en Neumann: "la doctrina luterana (...), en la medida que dejaba una libertad interna, (...) llevaba semillas revolucionarias (...) Además, al divorciar el cargo de quien lo detenta, al hacer impersonales las relaciones humanas, inauguró y fomentó las doctrinas de una burocracia de funcionamiento racional." F. Newman, *Behemoth*, F.C.E. 1983 p. 113, *cfr.* también pp. 111 y 112).

La omisión schmittiana no puede no haber sido consciente del papel del protestantismo en la formación del espíritu occidental moderno que él estudia. En el texto de 1938 hay dos referencias a Lutero en las que se indica la pervivencia del sentido hebraico–cabalista de la imagen del Leviatán (primer capítulo) como diablo y como potencia marítima en lucha con las potencias terrestres, pero no hay mayor referencia a la influencia del análisis luterano, ya sea del Leviatán en particular o de la postura teológico–crítica. Siguiendo la misma elaboración schmittiana con respecto a la *veritas* y la *auctoritas* para discernir la base para el monopolio de la interpretación de lo fundamental que concierne a la comunidad (fe pública, en Hobbes; Constitución y legalidad, en Schmitt), Schmitt debería haber reaccionado ante la afirmación del "libre acceso individual" a la *veritas* religiosa que haría *echo* –usando palablas del mismo autor— "de lo privado una religión" y desde una verdad (o muchas particulares) cuestionaría la "autoridad".

de sujeto) que Schmitt intenta oponer el rescate de la unidad política y del poder político soberano.[31] Frente a esta tendencia que se afirma en la era de la técnica y la despolitización, el pensador alemán opone el rescate del valor sustantivo de la ley: en la moderna temática teórica hobbesiana de la ley y de su carácter soberano, Schmitt encuentra su interés por una noción de ley que no refleja un mero mecanismo legal sino que deja juego al carácter legitimante del poder soberano.[32] Derecho y poder, para Schmitt, deben volver a articularse y no ser el primero limitación, obstáculo o superación del segundo.

En especial la obra schmittiana de 1938, que ahora presentamos, puede ofrecer un material muy importante para dar mayor volumen a la argumentación schmittiana en el desarrollo de los temas principales de su teoría de lo político y de crítica de la política contemporánea, desarrollados en sus otros textos. En efecto, la interpretación del poder político neutral en Hobbes como afirmación de la autoridad soberana y el tema general del rescate de una neutralidad política "positiva" (no técnica) ayudan a delinear un Schmitt que desarrolla sus análisis teórico-jurídicos y políticos a partir de una cierta interpretación de la modernidad y, en particular, de su peculiar interpretación de la doctrina política del filósofo inglés.[33]

[31] Es el discurso acerca de aquellos emblemas de la identidad política y de la fuerza que defiende y representa un orden, Schmitt, 1938, p. 18.

[32] *Cfr. Legalidad y legitimidad*, Ed. Aguilar 1971.

[33] *Cfr.*, A. Attili, *El Leviatán en el realismo político de Carl Schmitt*, Tesis de Maestría en Filosofía, 1994.

Como se hace evidente, en el análisis del mito político hobbesiano es donde Schmitt encuentra y generaliza las bases teóricas para la discusión crítica que conduce contra los fundamentos de la modernidad liberal. En los conceptos teórico–políticos que pone en juego hay que subrayar —como en los otros textos del jurista alemán— el sentido polémico que lo anima. En efecto, tras la nube de polvos ideológicos y disquisiciones históricas encontramos en realidad ricas vetas teóricas que el pensador alemán utilizará para el tratamiento de la temática del fundamento de los derechos, ya sea de los individuos privados como del ámbito público y de la autoridad política. Los primeros atañen sin duda a la problemática del desarrollo de lo privado y encontrarán articulación en las argumentaciones críticas schmittianas dirigidas contra el liberalismo y la democracia parlamentaria; los últimos refieren la temática del poder soberano como autoridad suprema y árbitro, la cual concierne a los temas schmittianos críticos de lo público y del derecho europeo.

Sobre la interpretación de las lecciones del Leviatán que Schmitt propone, como del resto acerca de toda la obra del jurista alemán, pueden encontrarse pareceres muy dispares y posturas opuestas. Por ejemplo, Habermas se refiere al texto como "su obra principal",[34] mientras Gottfried señala que no ha tenido un "impacto discernible" sobre la manera de leer a Hobbes más allá de sus seguidores;[35] para Magri

[34] Habermas, *Identidades nacionales y post–nacionales*, Tecnos, 1989, p. 69.
[35] Mucho más notorio es ciertamente el estudio de F. Tönnies y su lectura de Hobbes como precursor del Liberalismo, cuya influencia es reconocible en otro renombrado pensador alemán, Leo Strauss.

ha sido sobrevaluada, no es original ni pertinente.[36] Nos parece que la lectura atenta, aunque crítica, de *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* no puede no reconocer la pertinencia de los señalamientos con respecto a la metáfora leviatánica y los elementos del poder o de aquellos relativos al concepto de "persona representativa" en Hobbes (*ut supra*), como tampoco a las aportaciones de tipo jurídico en Hobbes. Sin duda la interpretación de un Hobbes decisionista debe hacer cuentas con el ambiguo iusnaturalismo hobbesiano y con la complejidad de su misma teorización política; pero los planteamientos de la justificación del individualismo y del inicio del positivismo en Hobbes son claramente relevantes. El marco schmittiano general del desarrollo negativo (o degeneración) del poder político del moderno Leviatán puede no ser compartido (y apreciado por el contrario como evolución), además de haber sido rebasado por la historia actual que se orienta siempre más en sentido democrático liberal (y no conservador–autoritario). Sin embargo, la interpretación schmittiana de Hobbes, pese a ser discontinua, no sistemática y criticable, contribuyó a iluminar diversos aspectos contradictorios en el pensamiento político del filósofo inglés. A su vez, el análisis que nos propone permite ver reflejado en él al mismo Schmitt y su intento de repensar el Estado y a la política de su tiempo.

Antonella Attili, abril de 1997.

[36] Magri T., *Saggi su T. Hobbes*, Il Saggiatore, 1989, Nota 32, p. 244.

CARL SCHMITT: *DER LEVIATHAN DES THOMAS HOBBES*, HANSSEATISCHE VERLAGSANSTALT, HAMBURG, 1938

Reseña de Norberto Bobbio[1]

El Leviatán, como por otro lado *El príncipe* de Maquiavelo, no es solamente la etiqueta de una conocida teoría política, sino es también, considerado por sí mismo, un nombre de batalla, y en consecuencia ha sido objeto, en el curso de su fortuna, más de entusiasmos o de rencores, que de indagación crítica. Como ha ocurrido en estos últimos años para Maquiavelo, así también para Hobbes una crítica histórica ecuánime y sin prejuicios tiende ahora, ya lejana de los odios y de los amores, a restablecer naturalmente su valor histórico esencial en función de la historia presente. Precisamente este nuevo ensayo sobre Hobbes se puede considerar como un intento inteligente, realizado por uno de los juristas más cultos y más originales que viven actualmente en Alemania, de tomar contacto con el viejo y misterioso mito del Leviatán, para hacer un balance global, indicando en él los varios motivos que luego han operado en la formación del Estado moderno.

[1] *Rivista di Filosofia*, núm. 3, julio-septiembre de 1939. Traducción del italiano de Antonella Attili (UAM.I) y Luis Salazar (UAM.I).

La originalidad de la empresa de Schmitt reside en haber querido descubrir, a través de una indagación de la simbología cristiana y judía y de un análisis textual de la obra de Hobbes, el significado que tiene el símbolo del Leviatán en la doctrina del Estado de aquel que ha pasado a la historia con el nombre de "profeta del Leviatán". El Leviatán es ante todo el "Dios mortal", y esta primera identificación tiene esencialmente un valor polémico para quien defiende al Estado contra las pretensiones del papa, de los presbiterianos y de los puritanos, que apelan a Dios. Pero el Estado es también "persona" representativa, que surge a través de una construcción artificial de naturaleza contractual; finalmente en esta misma dirección, en la que el Estado se presenta como producto humano, de la inteligencia y laboriosidad humanas, aparece un tercer significado del Estado como "mecanismo", que se volverá el históricamente más relevante. El concepto de persona deja su lugar al de la máquina: de este modo el Estado se podrá presentar como el primer producto artificial de aquella edad moderna que será llamada precisamente la edad de la técnica. Y esta representación del Estado como máquina inicia indudablemente ese proceso de tecnificación del Estado por el cual éste, habiéndose hecho independiente de todo contenido político y de toda convicción religiosa, deviene Estado neutral, Estado como mecanismo de comandos. Así, henos aquí por primera vez frente al Estado moderno, al Estado, para entendernos, del positivismo jurídico, que se distancia mil millas del Estado medieval, tanto en el orden

interno como en el orden internacional. El Leviatán encuentra su plena realización en el Estado de los príncipes absolutos, pero ahí se cumple su destino: lo que le resulta fatal es la distinción entre fe privada y confesión pública, que ya el mismo Hobbes deja entrever, y que será luego el presupuesto histórico del Estado liberal. Una vez aceptado y reconocido el foro interno cae el mito del Leviatán como "Dios mortal". Así, en otra dirección el Leviatán es el precursor del Estado de derecho, que por lo demás no es otra cosa que el Estado legal: mas también aquí encontrará el principio de su propia decadencia, en el hecho de que los poderes indirectos, dejados fuera del Estado, se organizarán en el Estado mismo bajo la forma de partidos e iniciarán su disgregación. Pero si esta construcción política de Hobbes tiene todavía un significado siempre vivo y actual es justamente el de haber sido maestra en la lucha contra toda suerte de poderes indirectos. Sin embargo, este significado profundo no siempre fue reconocido en la historia política moderna: ya es un hecho notable que si hubo un país en el cual la concepción hobbesiana no encontró ninguna realización y ningún desarrollo ulterior fue precisamente su país de origen, Inglaterra. En general se puede decir que la obra de Hobbes fue oscurecida y casi distorsionada por el símbolo que había elegido para representarla; desaparecida la eficacia directa de la obra, permaneció el símbolo en su carácter aterrador; sucesivamente este símbolo perdió toda fuerza y en consecuencia toda posibilidad de imponerse.

Y, sin embargo, no se puede decir, concluye Schmitt, que de la extraordinaria especulación de Hobbes se haya perdido todo: Hobbes sigue siendo pese a todo un incomparable maestro de política, el maestro más genuino de una gran experiencia política.

LA NORMA Y LA BESTIA
Entrevista de Massimo Brutti a Norberto Bobbio*

—Carl Schmitt ha desarrollado una permanente polémica filosófica contra la teoría democrática-liberal y el Estado de derecho. ¿Cuál es, desde su punto de vista, la razón de fondo de una posición como ésta?

—Schmitt pertenece a la gran tradición del pensamiento realista, a la tradición maquiavélica, para la cual la política es esencialmente ejercicio del poder y se manifiesta a través de la decisión. Es decir, estamos en las antípodas de la posición de quien, como Kelsen, concibe la política desde el punto de vista del derecho, de la legalidad, de la legitimidad. En este sentido, Schmitt y Kelsen representan las dos caras de la misma moneda: la cara del poder y la cara del derecho. Pero ciertamente derecho y poder están estrechamente ligados, y el hecho de asumir una postura de tipo normativista (como Kelsen) o decisionista (como Schmitt) no puede remontarse a una razón unívoca. Son dos modos opuestos de considerar el mismo problema.

—Usted dice, en suma, que se trata de dos posiciones complementarias, entre las cuales es imposible elegir, sino de manera arbitraria.

* *Rinascita*, A.42, núm. 15, 27 de abril de 1985. Traducción del italiano de Antonella Attili (UAM.I) y Luis Salazar (UAM.I).

—Diría que sí, y el mismo Kelsen habría estado perfectamente de acuerdo. Un punto de partida ideológico, como fundamento último de nuestras decisiones, es definitivamente ineliminable y creo que tampoco sea útil eliminarlo. Consideremos, por ejemplo, las relaciones internacionales, donde es más difícil distinguir el lado del poder de aquél del derecho. Pacifismo e imperialismo (es siempre Kelsen quien nos lo recuerda) son dos posiciones extremas, entre las cuales la elección es de carácter puramente ideológico y no científico.

—¿Existe una analogía, según usted, entre la operación crítica que Schmitt ha realizado frente a las categorías del derecho y la operación que, sobre otros planos, hombres como Marx, Nietzsche o Freud han llevado a cabo frente a la ideología burguesa del siglo XIX? ¿En suma, la reducción del derecho a la política tiene un valor de verdad, es "desmistificadora"?

—Usted cita algunos nombres. Yo me había remontado directamente a Maquiavelo, porque también el secretario florentino ha tenido ciertamente una función desmistificadora, cuando ha dicho que el príncipe, si quiere alcanzar sus objetivos, debe dejar de lado las reglas morales y debe gobernar como león y como zorro. ¿Pero podemos detenernos aquí? Desmistifiquemos también todo lo que hay de artificial, de convencional, de históricamente determinado, de burdamente ideológico en el pensamiento democrático-liberal, pero démonos cuenta de que el problema de los límites del poder es el gran problema de la política de todos los tiempos. ¿De qué se han ocupa-

do los pensadores políticos desde los griegos en adelante? Sobre todo de cómo domar la "bestia salvaje", por citar la expresión bíblica usada por Lutero. Ahora, esta bestia se puede domar o apelando a Dios, o con la educación, o sustentando la primacía de la ética, o, más realistamente (y aquí interviene el pensamiento liberal), mediante una serie de arreglos institucionales: elaborando reglas que permitan limitar el poder lo más posible.

—¿Cómo explica el éxito reciente de Schmitt en Italia?

—Schmitt ha sido propuesto aquí entre nosotros por Gianfranco Miglio, que es un conservador, pero su fortuna en Italia se debe sobre todo al interés suscitado entre algunos estudiosos de izquierda. Esta convergencia, por lo demás recurrente, entre izquierda y derecha, se explica por la postura crítica común frente al Estado de derecho. La contraposición fundamental entre Schmitt y Kelsen es la que existe entre "el gobierno de los hombres" y "el gobierno de las leyes". Con respecto a esta contraposición, algunos escritores de izquierda se ubican más bien de parte del primero que del segundo.

ENTRE RAZÓN Y PASIÓN.
BOBBIO RECUERDA A SCHMITT.

ENTREVISTA DE ANTONIO GNOLI*

(SELECCIÓN)

Dos estudiosos de doctrinas jurídicas se encontraron por única vez en su vida, en Berlín en 1937. Uno era muy joven y de ideas liberales, de nombre Norberto Bobbio. El otro, ya maduro de edad y jurista reconocido, pero comprometido con el régimen nazi, era nada menos que Carl Schmitt. (Después de este encuentro tuvo lugar un intercambio de cartas publicado en la revista *Diritto e Cultura*, Edizioni scientifiche italiane.)

—Diez años después, exactamente en 1948, usted recibió la primera carta de Schmitt, ¿eso le sorprendió?

—No recuerdo la impresión que me causó. Pero ciertamente no había olvidado que el propio Schmitt, recordando ese encuentro, me había enviado el siguiente año su nuevo libro, la obra bien conocida y ahora también traducida al italiano, sobre Thomas Hobbes. Yo había hecho una reseña de esta obra, que apareció en 1939 en la *Rivista di filosofia*, en la cual ponía en evidencia la tesis de que no todo se había perdido de la extraordinaria es-

* Publicada en *La Repubblica*, martes 19 de diciembre de 1995. Traducción del italiano de Antonella Attili (UAM.I) y Luis Salazar (UAM.I).

peculación hobbesiana, y que el autor del *Leviatán* seguía siendo un maestro incomparable de política. Schmitt tuvo conocimiento de ello, probablemente porque yo mismo se la había mandado.

—Pero en esa primera carta Schmitt le pide una copia del *De Cive* de Hobbes que usted había preparado. Según usted, ¿cómo se enteró de eso?

—No sabría decirle. Schmitt leía en italiano y seguía con interés la doctrina jurídica italiana. En uno de sus ensayos más célebres "Los tres tipos de pensamiento jurídico" (1934), explicaba que uno de estos tres tipos era la doctrina de la institución o del ordenamiento jurídico, del que consideraba precursor al reconocido jurista italiano Santi Romano. Además, había venido con frecuencia a Italia, invitado a participar en congresos internacionales durante el fascismo. De éstos quiero recordar por lo menos uno, de más bien mala fama: aquél sobre "Los Estados europeos de partido único", organizado por el conocido iuspublicista Oreste Ranelletti, en el Círculo Jurídico de Milán, en 1936.

—¿Cuáles fueron las relaciones de Schmitt con el fascismo italiano?

—La difusión del pensamiento de Schmitt en Italia se debe sobre todo a Cantimori, que se ocupa de él a comienzos de los años treinta hasta los *Principios políticos del nacionalsocialismo*, publicados en 1935. Aunque algunos escritos políticos de Schmitt fueron publicados en revistas fascistas, la doctrina fascista no tiene nada que ver con el pensamiento jurídico schmittiano. Ni el Estado éti-

co de Gentile ni mucho menos el corporativismo estatalista propio de la concepción política del fascismo, tienen afinidad alguna con el pensamiento filosófico y jurídico del jurista alemán. En realidad, el mayor conocedor de la obra de Schmitt en esos años, quien extrajo mayor fruto de ella, es Costantino Mortati en su principal obra *La Constitución en sentido material*, de 1940. Como es sabido, Mortati es uno de los padres de nuestra Constitución democrática.

—¿Entonces no es demasiado sorprendente que también la izquierda, en un cierto momento, se haya apoderado de Schmitt?

—El redescubrimiento de Schmitt se debe sobre todo a Miglio, quien publica en 1972 una recolección de sus escritos fundamentales (pero quizá más en la vertiente de la filosofía política que en la de la teoría jurídica, mientras que Schmitt siempre se consideró eminentemente un jurista). ¿Por qué maravillarnos de que se hayan apropiado del pensamiento de Schmitt algunos escritores políticos e ideólogos de la izquierda, como Mario Tronti, quien se inspira en él para reivindicar 'la autonomía de lo político' (1977)? Pero es sólo una llamarada. No quisiera equivocarme, pero también recurrir a Schmitt, escritor no democrático, a quien los demócratas oponen la teoría pura del derecho de Kelsen, representa uno de los muchos intentos de la izquierda para encontrar una vía de salida después de la crisis del marxismo.

—¿Y adónde conduce esta vía?

—No muy lejos, sobre todo si se toma en nombre de la autonomía de lo político. En una fase histórica en la cual el poder político muestra como nunca antes, ser dependiente del poder económico y estar siempre más condicionado por los poseedores de los medios de comunicación de masas. Considero que hoy la mejor lectura que se puede hacer de la obra de Schmitt es la menos ideologizada posible...

—Usted declinó la invitación que le hizo Schmitt para festejar en Alemania, en 1950, el tricentenario del *Leviatán*, y motivó este rechazo diciendo que la gran lucidez de Hobbes como pensador realista no era recogida por un programa ideal. ¿En qué habría tenido que consistir dicho programa?

—Hobbes es el teórico de la paz que debe instaurarse después de la guerra civil. En ese entonces el problema de la paz había sido resuelto. Teníamos que enfrentar el problema de la libertad: Hobbes no era el filósofo de la libertad. Si recuerda bien, usted me había entrevistado sobre la actualidad de Hobbes en enero de 1980 para *L'Europeo*, cuando de nuevo estábamos amenazados por el peligro de la violencia contra el Estado. Usted abrió nuestra conversación diciendo: "la exigencia de un Estado autoritario esta aumentando". Sí, en una situación tal, Hobbes podía volverse actual nuevamente, la actualidad de un clásico depende de la situación en la que lo leemos.

—¿Pero no considera que el realismo político excluye cualquier relación con los ideales?

—No creo que exista incompatibilidad. Marx fue un pensador realista y utópico al mismo tiempo. ¿Recuerda la frase de Roman Roland, retomada por Gramsci: "Pesimismo del conocimiento, optimismo de la voluntad"? Un desdoblamiento análogo es el que notamos a veces entre quien es realista frente a la realidad presente y pasada, pero al propio tiempo idealista en relación al futuro. Uno de los muchos ejemplos de contraste entre razón y pasión.

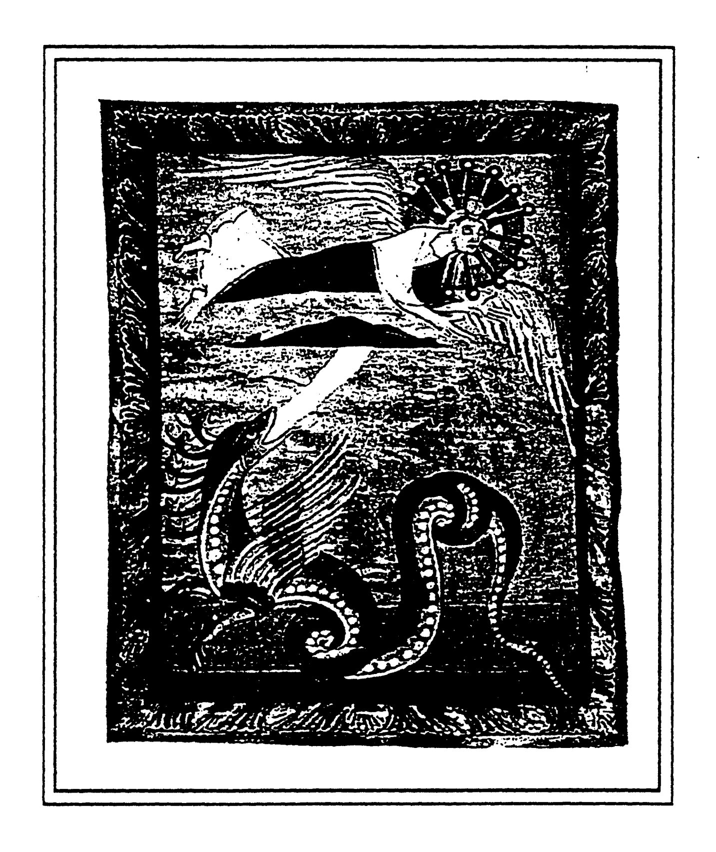
Prefacio

La siguiente exposición se origina a partir de dos conferencias: la primera, presentada el 21 de enero de 1938 en Leipzig en la Sociedad Filosófica, dirigida por el Prof. Arnold Gehlen; la segunda, ofrecida el 29 de abril de 1938 en Kiel, en la Sociedad Hobbesiana que presidía el Prof. Barón Cay von Brockdorff. Se han reelaborado en el contexto de este escrito algunas reflexiones y formulaciones de ensayos y conferencias anteriores. El conjunto es un informe de los resultados obtenidos de mi interés por el filósofo de Malmesbury, específicamente por su Leviatán, del cual puedo afirmar lo que Diderot ha dicho de otro trabajo de Hobbes: *c'est un livre á lire et á commenter toute sa vie.*

Me he esforzado en hacer justicia al texto en lo que respecta a la objetividad científica, sin fantasear, pero al mismo tiempo he evitado análisis gratuitos, cuya única consecuencia es hacer que la discusión de un objeto no tenga objeto. Estoy también consciente del peligro que reside en el tema. *Stat nominis umbra.* El nombre del

Leviatán proyecta una larga sombra; ha alcanzado el trabajo de Thomas Hobbes y caerá por supuesto también sobre este pequeño libro.

Berlín, 11 de julio de 1938.



*Escena inspirada en el Apocalipsis de Juan**

* Miniatura del Maestro de Bamberg, de un manuscrito del año mil, conservado en la Biblioteca de Estado de Bamberg.

1

Origen en el viejo testamento; interpretaciones cristiano-teológicas y judeo-cabalísticas; sentido y posibilidades de una restauración del símbolo por parte de Hobbes

Hobbes se hizo más famoso, y más tristemente célebre, por el Leviatán que por toda su obra. Según el sumario juicio general, él no es, a fin de cuentas, nada más que un "profeta del Leviatán". Si Hegel puede decir que el libro titulado el Leviatán es "una obra de muy mala fama", el nombre ha contribuido seguramente a dicha reputación. Citar el Leviatán no tiene, en efecto, la mera función de ilustrar un pensamiento, como es el caso de una comparación esclarecedora de una teoría del Estado o como el de una cita cualquiera, antes bien, evoca un símbolo mítico, lleno de significados recónditos.

En la larga historia de las teorías políticas, extremadamente rica en variedad de imágenes y símbolos, de íconos e ídolos, de paradigmas y fantasmagorías, emblemas y alegorías, este Leviatán es la imagen más fuerte y la más poderosa. Hace saltar los marcos de cada teoría o construcción, tan sólo en el pensamiento. Frecuentemente y con significado diverso, la unidad de una comunidad política ha sido concebida como un hombre en grande, en tanto φξροσ νφροχοσ y *magnum corpus*. La historia

de las ideas políticas conoce también la imagen de un gran animal. Estas imágenes, permanecen por lo general en el ámbito de la ilustración filosófica. Platón, a quien se remonta la imagen de la comunidad como "gran hombre", se refiere, por ejemplo, a las multitudes movidas por afectos irracionales con el apelativo de animal de muchas cabezas y "bestia heteróclita", un χοιξιλον φρεφφ.[1] Tiene el efecto de una pintura expresiva, mas falta mucho todavía para la extraordinaria fuerza mítica del Leviatán. Cuando Nietzsche describe el Estado como "él monstruo más frío", rebasa ciertamente la esfera filosófico-reflexiva para entrar en el ámbito "irracional", pero lo hace todavía a la manera predominantemente impresionista-sugestivo según el estilo del siglo XIX, y no mítica en el sentido de imagen secular de lucha.

Por el contrario, el Leviatán en tanto símbolo de la unidad política no es un *corpus* cualquiera o un animal cualquiera, sino una imagen bíblica del Antiguo Testamento revestida a lo largo de muchos siglos de interpretaciones míticas, teológicas y cabalísticas. Es el monstruo marino que en los capítulos 40 y 41 del *Libro de Job* es descrito como el más fuerte e indómito de los animales. Junto a él se representa con la misma fuerza expresiva y con muchos pormenores a un animal terrestre, el Behemoth. Los orígenes mítico-históricos de tales descripciones bíblicas constituyen una pregunta en sí misma. Han

[1] *República*, IX, 588. Sobre los conceptos de icono, ídolo, paradigma y fantasmagorías: Hans Willms, ειξωγ, *una investigación conceptual-histórica del platonismo*, Vol. I, 1935.

sido relacionadas con varias leyendas y particularmente en el Leviatán se ha querido reconocer al "Tiamat", una divinidad de la saga babilónica del diluvio. No es el caso de entrar aquí en las diversas opiniones y controversias de los teólogos e historiadores del *Antiguo Testamento*,[2] puesto que no son directamente relevantes para el mito político en el que se basó Hobbes. Aquí solamente importa que, a pesar de las múltiples oscuridades y confusiones, en las representaciones con auténtica fuerza mítica el Leviatán aparece siempre como un gran animal acuático, cocodrilo, ballena o en general como un gran pez, mientras que el Behemoth aparece como animal terrestre, por ejemplo como un gran toro o elefante.

Ambos monstruos del *Libro de Job* se asocian con otras formas de animales del *Antiguo Testamento*, de tal manera que se sobreponen diversas y heterogéneas representaciones de animales. Leviatán se llaman también, tanto en la *vulgata* como en la traducción de la biblia hecha por Lutero, las dos serpientes que Dios, según Isaías 27–I, castiga "con su espada dura, grande y fuerte" y con lo cual mata al "draco del mar". Empero, también se traduce Leviatán por "dragón" y así asume el significado de serpiente o draco, ambos genéricamente equivalentes. "Es ciertamente posible", afirma Wolf Baudissin, "que el

[2] En este lugar me limitaré a mencionar nombres: Fr. Delitzsch, Zschokke, Knabenbauer, Gunkel, Torczyner y König. Además, sobre el *Leviatán* pre-judío, la revista *Syria*, XII, 1931, p. 357; sobre el Behemoth: André Wilmart, **Die keltischen Katechesen**, en Analecta Reginensia, 1933, p. 107; Preuschen, *Die armenischen Adamschriften*, pp. 31, 44; sobre el *Leviatán*: Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams, 1897, pp. 22, 32 y los poemas fenicios de Baal recientemente descubiertos.

mito haya distinguido primitivamente entre las cuatro simbolizaciones del dragón: serpiente, Leviatán, Rahab, Tannin,[3] aunque sin embargo los escritores del Antiguo Testamento no muestran conciencia alguna de la diferencia".[4] De esta manera se explica que el Leviatán, como serpiente o dragón, se convierta en la dura imagen atemorizante de una fuerza peligrosa y, finalmente, en el malvado enemigo por antonomasia. Puede significar tanto el poder del diablo en sus distintas formas de manifestarse, como Satanás mismo. Así se acerca, como el más ctónico[5] Behemoth, a las bestias que aparecen en el *Apocalipsis* de Juan: el dragón, la serpiente, la "bestia del abismo", la "bestia de la tierra" y la "bestia del mar".[6] Incluso los mitos de lucha contra el dragón y las sagas y le-

[3] "Rahab": nombre del monstruo marino mítico, personificación del caos marino (Job 7, 12); en contexto histórico, personifica al mar Rojo y, luego, a Egipto. "Tannin" o "Leviatán": alterna con "Rahab", personificación mítica de las aguas primitivas, la mar (Tiamat). [N de la t.]

[4] *Hauck, Realenziklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, V, pp. 3 y ss. De entre la amplia y rica bibliografía sobre el significado del dragón y de la serpiente en los mitos y en la historia de las leyendas, quisiera por lo menos no dejar de mencionar aquí las afirmaciones que Gougenot des Mousseaux hace en su libro *Dios y los Dioses* (Paris, 1854, pp. 473 y ss.), si bien en muchos aspectos conceptualmente superadas.

[5] Designa las divinidades de la tierra en contraposición a las uránicas o celestes. [N. de la t.]

[6] La sobreposición del Leviatán con las figuras apocalípticas parece presentarse sólo tardiamente y, con exactitud, después de la equiparación con el "diablo" en general. En Wilhelm Neuss, *Die Apokalipse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Ilustration* (1931), no se menciona específicamente al Leviatán, aunque algunas de las imágenes del "dragón" y de la "Bestia del mar" podrían ser después interpretadas como imágenes del mismo. El Prof. Wilhelm Neuss tuvo la amabilidad de comunicarme que las ilustraciones del *Libro de Job* de finales del cristianismo primitivo e inicios del Medievo dan sólo un tratamiento narrativo del libro, por ejemplo: Job y sus amigos, Job y su esposa, Satanás —y no Behemoth o Leviatán— ante Dios; una confirmación de lo anterior se encuentra en el libro de Kurt Weitzmann, Die Bizantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts, Berlin 1935.

yendas de los vencedores de dragones, como Sigfrido, San Miguel y San Jorge pueden ser relacionados con el Leviatán.

Son propias de la esencia de las imágenes míticas la multiplicidad y la variabilidad de sus interpretaciones; y sus metamorfosis continuas, *in nova mutatae formae*, son incluso signos indiscutibles de su vitalidad y eficacia. En el caso del Leviatán, la riqueza de interpretaciones teológicas e históricas es ilimitada. Puede ser tanto un animal marino que lo devora todo, como el mismo mar que, según la interpretación de Efraín de Siria, así como de las representaciones bizantinas del juicio final, escupe sus muertos en el último día.[7] Siguiendo la doctrina mandeica,[8] en el fin del mundo el *Leviatán* devora el cosmos y a todos aquellos que no se han separado del mundo.[9] Un dibujo de Opicinius de Canistris (siglo XIV) lo relaciona con el Mediterráneo, el *diabolicum mare*.[10] Es parte esencial de todas las fantasías con frecuencia confusas,

En el "*liber floridus*" de Gent (siglo XII) el Anticristo monta y tiene las riendas del Leviatán, descrito como *serpens* y representado como gran pez, y tiene aquí entonces el mero significado de "mundo" y no de figura apocalíptica; *cfr.* Oswald Erch, *Antichrist*, en *Reallexicon zur Deutschen Kunstgeschichte*, editado por Otto Schmitt, Stuttgart, 1937, Vol. I, p. 716.

7 Al respecto, la exposición en el texto de la célebre obra maestra de la escuela iconográfica francesa de Martin A. y Cahier Ch., *Monographie de la Cathedrale de Bourges*, I, Vitraux du XIII. *Siécle*, Paris, 1841-44, pp. 137–140 (con respecto a la ventana de Tomás).

8 Secta gnóstica. [N. de la t.]

9 Lindzbarski, *Johannesbuch der Mäender*, 1915, p. 99: El Prof. Erik Peterson ha llamado cortésmente mi atención sobre los mandeicos, Opicinius y sobre otras fuentes (Armenische Adamschriften; apócrifos eslavos, etcétera).

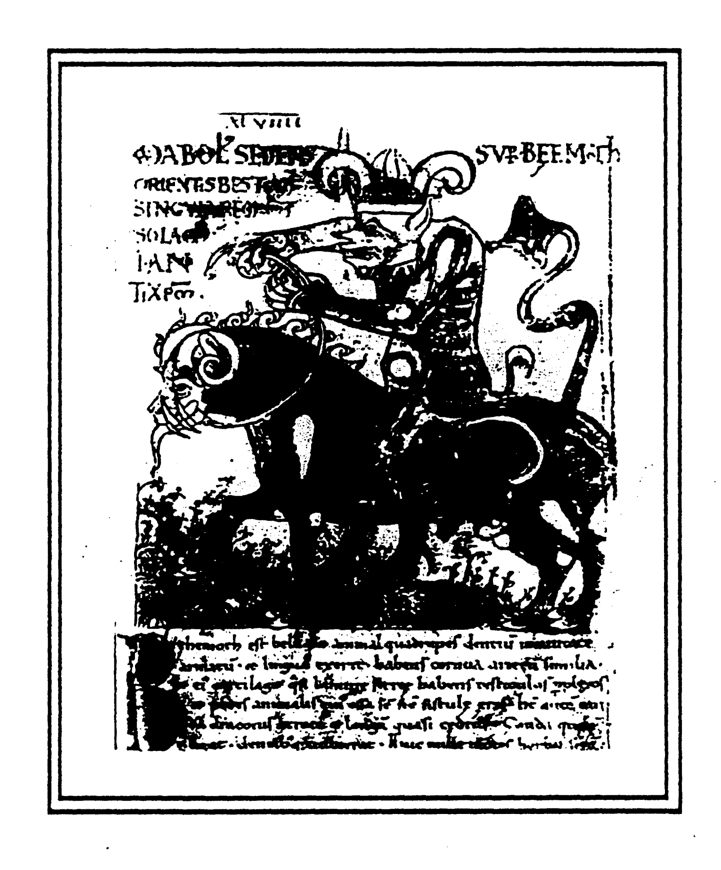
10 Rich. Salomon, *Opicinius de Canistris, Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*, Studies of the Warburg Institute, Londres, 1936, pp. 72-73: Gibraltar como *ossa velut fistula* del Leviatán y Mallorca como *nervi testiculorum*.

propias de este tipo de mitos, que el Leviatán siga vinculado al mar. De la abundancia caótica de representaciones y visiones destacan luego, a lo largo del Medievo, dos grandes líneas de significados: el simbolismo creado en la Alta Edad Media por los Padres de la Iglesia y la mitificación judía realizada por los rabinos de la Cábala.

La interpretación del Leviatán del Medievo cristiano hasta la escolástica está dominada por la concepción teológica, según la cual el diablo ha perdido la lucha por la humanidad a causa de la muerte de Cristo en la cruz: engañado por la figura sencilla asumida por Dios bajo la apariencia en carne humana y queriendo devorar al Dios–hecho–hombre crucificado, se vio al contrario capturado por la cruz como por un anzuelo. El diablo es aquí representado por el Leviatán, es decir como un gran pez que muerde el anzuelo y es capturado por Dios. En cuanto doctrina teológica, esta concepción se remonta a Gregorio el Grande (*Moralia in Job*), Leo el Grande y Gregorio de Niza[11] y fue transmitida al siglo sucesivo por las glosas de Wilfrid Strabo (siglo IX). Las ilustraciones medievales del texto ven al Leviatán, al "*michele walvisch*"[12] sólo en el contexto de la interpretación patrística. Del mismo modo lo representa también la magnífica ilustración que se encuentra en el "Jardín de las Delicias"

[11] Seeberg Reinhold, *Leherbuch der Dogmengeschichte*, Vol. 2, p. 316. Encuentro la misma concepción teológica en una prédica de Inocencio III del Domingo de Adviento (en Migne, CCXXVII, p. 134, de *triplici silentio*), sólo que es el Behemoth quien muerde el anzuelo. "Behemoth", se dice aquí, "*est diabolus*". Ulteriores datos en Martin y Cahier, pp. 138–139.

[12] La "gran ballena". [N. de la t.]



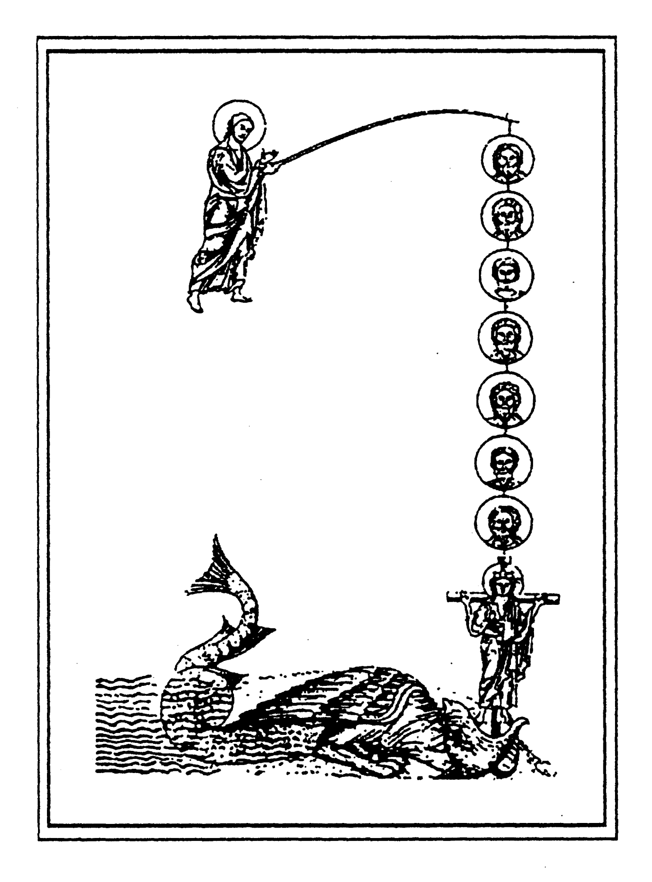
*El diablo cabalga a Behemoth en forma de toro**

* En *Liber Floridus*, siglo XII Ghent, Bibliothèque, de L´Université MS 92 fol. 62r.



Anticristo en trono sobre el Leviatán *

* En *Liber Floridus*, siglo XII, Ghent, Bibliothèque de L´Université, MS 92 fol. 62v.



*Dios captura al Leviatán usando a Cristo en la cruz como anzuelo**

* *Hortus deliciarum* de la Abadesa Herrade von Landsberg, fines del siglo XII.

de la abadesa Herrad de Landsberg (siglo XII), en el que se retrata a Dios como pescador, a Cristo como carnada en el anzuelo y al Leviatán como un gigantesco pez capturado. En la época de las cruzadas los peregrinos alemanes cantaban:

O crux benedicta,
aller holze beszista,
an dir wart gevangan
der gir Leviathan.[13]

Lo anterior todavía está vivo en Lutero.[14]

Las interpretaciones judías del Leviatán y del Behemoth son de un género esencialmente distinto. Es comúnmente sabido que ambos animales se volvieron símbolos de los mundanos poderes paganos hostiles a los judíos y que pueden ser relacionados con los imperios babilónico, asirio, egipcio y otros imperios paganos. Menos conocidas, al contrario, son las interpretaciones surgidas en el Medievo —totalmente singulares e incomparables, absolutamente fuera de lo normal—, en las cuales se hace manifiesta la situación y la actitud del pueblo judío frente a todos los otros pueblos. Se trata aquí del tipo más sorprendente de mitos políticos y de documentos de intensi-

[13] "O cruz bendita, hecha de todas las maderas, a ti quedó prendado el codicioso Leviatán". [N. de la t.]

[14] Sobre la iconografía medieval, J. Sauer, *Die Symbolik des Kirchengebäudes*, Freiburg i. B, 1902, pp. 223, 333. Con respecto a Lutero, Obedick Harmannus, Der *Teufel bei Martin Luther*, 1931, p. 75. Sobre el *Leviatán* que ha mordido el anzuelo en el Jardín de las Delicias: Zellinger, *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1925, p. 161.

dad en muchos casos verdaderamente mágica. Creados por cabalistas, tienen naturalmente un carácter esotérico y, sin embargo, se difundieron también sin perder su inmanente esoterismo, más allá del judaísmo, como puede apreciarse en las *Tischengespräche* de Lutero, en la *Dämonomanie* de Bodin, los *Analecta* de Reland y *Endecktem* Judenthum de Eisenmenger.[15] Según tales interpretaciones judeo-cabalísticas, el Leviatán representa "a la bestia en las mil montañas" (Salmos 50, 10), a saber, los pueblos paganos. La historia del mundo aparece como la lucha de los pueblos paganos unos contra otros. En particular, el Leviatán —que indica las potencias del mar— combate contra las potencias de la tierra, el Behemoth. Este último intenta descuartizar al Leviatán con sus cuernos, mientras el Leviatán tapa con sus aletas la boca y las fosas nasales al Behemoth y logra matarlo; lo cual es, por lo demás, una hermosa imagen del triunfo sobre una nación por un bloqueo. Los judíos, por su parte, se mantienen a un lado y miran cómo los pueblos del

[15] Sobre las *Tischreden* de Lutero véase aquí p. 20; sobre la *Dämonomania* de Bodino véase aquí p. 20; al *Endecktes Judentum* de Joh. Andreas Eisenmenger se refiere a la edición aparecida con el privilegio de la casa real de Prusia, Könisberg, 1711 (I, p. 401; II, pp. 873 y ss; 885). Los *Analecta Rabbinica* de Adrián Reland (Utrecht, 1702) son utilizados en la segunda edición (1723). Reland da a la interpretación judía un sentido "espiritual" y en su *Prolegomena* afirma: "*Ita omne illud quod de comestione Leviathans in saeculo futuro scriptum est in Talmude et alibi de alimento spirituali, non illo quo corpus nutritur, intellegunt. Comestio Leviathans erit comestio spiritualis.*" En sus observaciones en torno a un escrito de Bail, en general filo-judío y que trataba aquel relato del *Leviatán* como un "absurdo", afirma el gran rabino Abraham de Colonia: "*Il eût été bien plus naturel et équitable de supposer dans ce récit une allegorie, une énigme renfermant quelquesunes de ces vérités que le goût prédominant chez les écrivains orientaux se plaît constantment à cacher sous le voile des histoires les plus surprenants.*"

mundo se matan los unos a los otros; para ellos, estas recíprocas "matanzas y carnicerías" son legales y "*koscher*". A partir de esto, comen la carne de los pueblos exterminados y viven de ella. Según otra de tales doctrinas, Dios juega diariamente una hora con el Leviatán. Otras más relatan que Dios, para proteger al mundo de la ferocidad salvaje de tales animales, habría castrado al Leviatán macho y salado la carne del Leviatán hembra para el banquete de los justos en el paraíso. No importan aquí las numerosas pinturas y combinaciones particulares. De todas formas, Leviatán y Behemoth llegan a ser, en esta interpretación, mitos polémicos judíos del más elevado estilo. Son las imágenes vistas con ojos judíos de la energía vital y de la fecundidad de los pueblos paganos, del "gran Pan", que el odio y el sentimiento de superioridad judíos han desfigurado en monstruos.

Frente a las anteriores interpretaciones es natural arriesgar una interpretación contraria que abra un horizonte totalmente distinto y que haga aparecer al Leviatán en una luz completamente nueva. Siendo el Leviatán también una serpiente o un dragón, es oportuno recordar que estos dos animales —equivalentes en los mitos y leyendas— son hostiles y malvados justamente según la tradición mitológica del Asia Menor y de los judíos, mientras que otros pueblos no judíos han visto en la serpiente o en el dragón un símbolo de una divinidad protectora y benévola. Al respecto, tenemos ejemplos no sólo en el dragón chino: los celtas adoraban serpientes y dragones; los lon-

gobardos, los vándalos y otras tribus germánicas tenían dragones o serpientes como insignias de batalla. Entre los anglosajones, el dragón se encuentra desde la antigüedad en el estandarte de guerra de los ejércitos reales; en Hasting (1066), el rey Harold esperó el ataque de los normandos en medio de los ejércitos ingleses debajo de una bandera con dragón, que fue enviada por Guillermo el Conquistador al Papa en Roma después de la victoria. Herbert Meyer, a quien debo el conocimiento de estos hechos históricos, afirma que la bandera con dragón es de origen germánico antes que oriental: provienen de Inglaterra, en donde se mantuvieron como símbolos de batalla incluso después de la conquista normanda hasta el siglo XV.[16] Cuando Ammianus Marcelinus (XVI, 12, 39) refiere que el emperador Juliano el Apóstata había colocado en su lanza la imagen purpúrea del dragón (*purpureum signum draconis*), ello, sin duda, no significa otra cosa que la restauración de la antigua insignia de las cortes pagano–romanas adornada con un draco y llevada por el *draconarius*, que el emperador Constantino el Grande había hecho sustituir por el monograma de Cristo.

Sin lugar a dudas, todas las grandes confrontaciones políticas de los pueblos europeos estaban envueltas en una atmósfera de más profundas significaciones míticas.[17] Aquí también tiene muy probablemente sus raíces el par-

[16] Meyer Herbert, Sturmfahne un Standerte, en "*Zeitschrift der Savigny–Stiftung*", Sección Germánica 51 (1931), p. 230.

[17] "*Sicherlich war ein Witterung tieferer mythisher Zusammenhänge...wirksam*". [N. de la t.]

ticular acaloramiento que llena todas las discusiones más profundizadas sobre el Leviatán. Pero si lo anterior es cierto, se hace todavía más necesario plantear la pregunta de si Hobbes, considerado ya como "profeta del Leviatán", asumió una posición clara y segura a este respecto y ante este símbolo. Desde hace algún tiempo la pregunta es inaplazable y urgente. Leo Strauss, un estudioso judío, ha analizado el *Tratado teológico–político* de Spinoza y ha establecido la amplia dependencia de Spinoza respecto de Hobbes en un libro publicado en 1930.[18] Además enfatiza que Hobbes consideraba a los judíos como los verdaderos autores de la sediciosa distinción entre política y religión que destruyó al Estado. Lo anterior es válido sólo con la restricción de que Hobbes combate la fractura típicamente judía de la unidad política originaria. Según Hobbes, la diferenciación entre los dos poderes, el mundano y el espiritual, era ajena a los paganos, para quienes la religión formaba parte de la política; mientras que los judíos provocaban la unidad a partir del polo reli-

18 Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas, 1930, p. 75, con referencias a los siguientes pasajes en Hobbes: *Elementa de Corpore Politico*, II, VI–VIII; De Cive, XII, 2; *Leviathan*, XII, XXIX y XLII. Strauss simplifica la interpretación de Hobbes a la mera oposición de judíos y paganos, mientras que Hobbes se opone a las doctrinas típicamente judeo–cristianas y argumenta in concreto de manera pagano–cristiana, a saber, erastiana,* ahí donde presupone una colectividad cristiana, *la civitas Christiana*, con un soberano que no atenta contra el único dogma esencial de la fe —*that Jesus is the Christ*— sino lo defiende y sólo acaba con las especulaciones y distinciones teológicas de sacerdotes y sectarios ávidos de poder. La tecnicización del Estado (véase p. 63) priva de objeto, luego, todas las diferenciaciones tales como judíos, paganos y cristianos y lleva a un ámbito de neutralidad total.

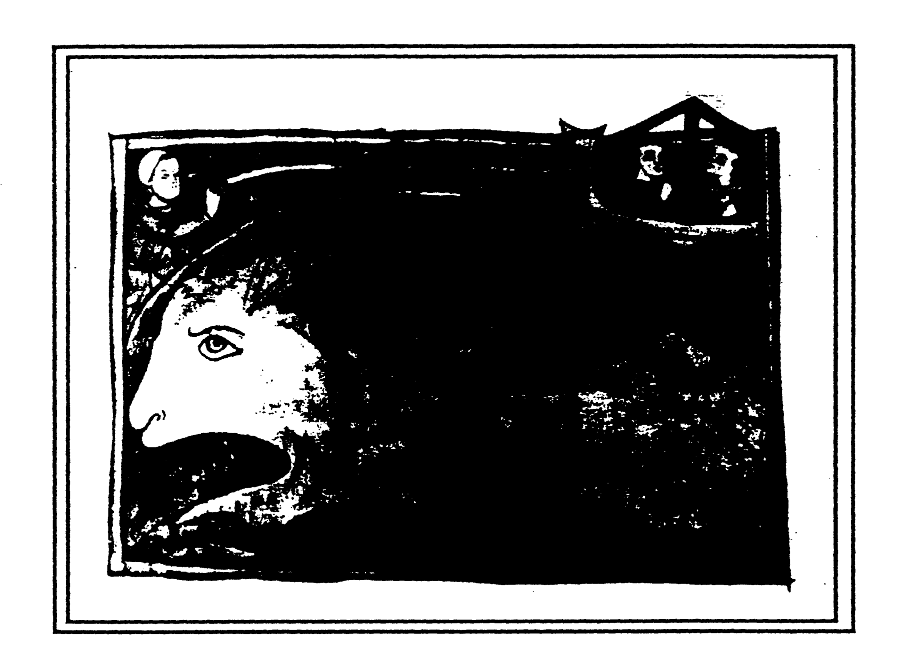
* De Erasto, teólogo y médico suizo. Corriente que indica la negación de la autonomía de la Iglesia en el gobierno de sus miembros y que es partidaria de la supremacía del Estado [N. de la t.].

gioso. Sólo la Iglesia papista de Roma y las iglesias o sectas presbiterianas, con afán de poder, viven de la separación entre poder espiritual y terrenal que mina el Estado. Superstición y abuso de la creencia en espíritus externos, resultado del miedo y de la ilusión, han destruido la originaria unidad pagana de política y religión. Como afirma Leo Strauss, el verdadero sentido de la teoría política de Hobbes reside en la lucha contra el "Reino de las Tinieblas" al que aspira la Iglesia papista de Roma; consiste en la restauración de la unidad originaria. Y esto es cierto.

Entre los alemanes, y en justa polémica contra las superficiales etiquetas de Hobbes como racionalista, mecanicista, sensualista, individualista y demás "ismos", Helmut Schelsky[19] lo considera un pensador de la acción política, que se preocupa de una realidad efectiva y cuyos escritos no contienen sistemas de conceptos generales, sino doctrinas para la acción política. Con la figura del Leviatán, "Hobbes se opone a toda concepción del Estado determinada por principios religiosos y se coloca en la línea de los grandes pensadores políticos. Lo acompañan en su camino Maquiavelo, Vico y, en tiempos más recientes, Nietzsche y Sorel". El "profundo significado de su concepto del Leviatán" reside, empero, en que este Dios "terrenal" y "mortal", presente sólo en el más acá, se funda totalmente en las acciones políticas de los hombres, que deben continua y repetidamente rescatarlo del caos de un esta-

[19] "Die Totalität des Staates bei Hobbes", *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, publicado por C.A. Emge, vol. XXXI, Berlin, pp. 176–201.

do "de naturaleza". Es así como Hobbes ha conducido "su gran lucha histórica contra la teología política en todas sus formas". El gran símbolo de esta lucha es el Leviatán. Sin embargo, siguiendo la concepción de Schelsky —y propiamente el sentido de su tesis, concebir a Hobbes como pensador de la acción política—, debe establecerse de manera decisiva si el mito del Leviatán engendrado por Hobbes resultó ser una verdadera restauración de la unidad vital originaria, si ha dado buenos resultados como imagen político–mítica que combatía la destrucción judeo–cristiana de la unidad natural o no, y si estuvo a la altura de la dureza y la aspereza de una lucha de este tipo.



*Belua**

* Bestiario de la Abadía de Westminster, siglo XII.

2

El Leviatán en la obra de Hobbes, a partir del análisis del texto y de la historia del Nombre

Planteemos ante todo la pregunta acerca del texto: ¿qué dice el mismo Hobbes de su Leviatán y cómo aparece en las afirmaciones y aclaraciones presentes en el célebre libro al que Hobbes dio el nombre de Leviatán?

En la portada de la primera edición inglesa del Leviatán (1651) se colocó un grabado junto al título Leviatán y al lema extraído del *Libro de Job* (41, 42), *non est potestas super terramm quae comparetur ei*, que asegura desde la primera mirada una impresión absolutamente extraordinaria: un gran hombre, gigantesco, compuesto de innumerables pequeños hombres, empuña una espada en su mano derecha y, en la izquierda, un báculo pastoral extendido protectoramente sobre una ciudad pacífica. Debajo de cada brazo, tanto del terrenal como del espiritual, se encuentra una columna de cinco ilustraciones: bajo la espada, un castillo, una corona, un cañón y luego armas, lanzas y banderas y, finalmente, una batalla; correspondientes en la serie paralela, debajo del brazo espiritual, tenemos una iglesia, una mitra, los rayos de la excomu-

nión, distinciones agudas, silogismos y dilemas y, por último, un concilio.[1] Tales imágenes representan los medios típicos del poder y de la lucha en el conflicto entre lo terrenal y lo espiritual. El enfrentamiento politico, con su incesante e inevitable oposición amigo–enemigo, que abarca todas las esferas de la productividad humana, produce armas específicas de cada una de las partes. A la fortaleza y a los cañones corresponden, en el otro lado, instituciones y métodos del intelecto, cuyo poder combativo no es inferior. Junto con el título *Leviatán* que, como es el caso de todo título que impresione, se hizo más célebre que el contenido, también la ilustración de la portada ha contribuido considerablemente al poderoso efecto del libro. De esta manera, desde la primera página del libro se pone en evidencia el profundo conocimiento de que los conceptos y las distinciones son armas políticas y, para ser más precisos, armas específicas de poderes "indirectos".

El lector que se esfuerce en esclarecer el significado de la imagen del Leviatán a partir del contenido y las formulaciones del libro mismo basándose solamente en los datos textuales se verá decepcionado. En efecto, la impresión mítica provocada por el título y la ilustración en la portada no encuentran en ningún momento su confirmación en los pasajes explícitos del libro que se refieren

[1] La reproducción de esta portada del Leviatán en nuestro apéndice se hace para mayor claridad, siguiendo la gran edición de 1750, la cual coincide en todos los puntos esenciales, para nuestro interés, con la portada de 1651. La particularidad de la edición de 1651, aquí no mayormente relevante, reside en que indica también el nombre del editor (Andrew Crooke).

al Leviatán. En la ilustración de la portada aparece, como hemos dicho, no un Leviatán, a saber, un dragón, un monstruo marino o los otros monstruos en forma de serpiente, cocodrilo o ballena que se podrían esperar como *Leviatán* por las descripciones del *Libro de Job*, sino un hombre grande y majestuoso. En el curso del libro se usan por igual y sin orden las expresiones "*magnus homo*" y "*magnus Leviathan*"; de modo que dos imágenes, la del animal de agua, propia del *Antiguo Testamento*, y la concepción platónica del gran hombre, del φ'ξροσ 'νφροχοσ, se encuentran repentinamente lado a lado, como equivalentes. Mas no es necesario perturbarse ante esto y, al contrario, podría resultar ser un poderoso recurso. Hombre y animal se confunden en muchas imágenes míticas y por lo tanto, el hecho de que un gran hombre y un gran animal confluyan en una puede dar mayor credibilidad a la visión mítica. Pero, a lo largo del texto mismo, el Leviatán es mencionado solamente tres veces. Exactamente al principio se dice que la *civitas* o *res publica* es un gran hombre, un gran Leviatán, un ente artificial, un *animale artificiale*, un *automaton* o una *machina*. Aquí se menciona, sin explicaciones o aclaraciones al respecto, la expresión "*magnus ille Leviathan*" para denotar al gran hombre y a la gran máquina, de manera que desde este momento tenemos ante nosotros tres imágenes: un gran hombre, un gran animal y una gran máquina producida por el arte y la creatividad humana. El segundo caso donde se menciona al Leviatán se en-

cuentra en el segundo libro, *de civitate* (cap. 17). Aquí se construye el origen del Estado: mediante un pacto de cada uno con todos los demás se origina una persona representativa o una asamblea que, por su parte, eleva la masa de los contrayentes en una persona unitaria, a saber, el Estado. Éste, dice Hobbes, es el origen de aquel gran Leviatán o, añade, "para hablar con mayor respeto",[2] del *deus mortalis*, del Dios mortal que por el miedo a su potencia obliga a todos a la paz. Junto al gran hombre, al gran animal y a la gran máquina y sin ulteriores explicaciones se presenta, como cuarto, el Dios. De esta manera, parece haberse logrado una totalidad mítica de Dios, hombre, animal y máquina. Ella lleva en conjunto el nombre de "Leviatán" del *Antiguo Testamento*. Sin embargo, Hobbes da por primera vez la verdadera explicación de la imagen del *Antiguo Testamento* a finales del capítulo 28. Es muy breve y no satisface las grandes expectativas de una fusión mítica entre Dios y animal, animal y hombre, hombre y máquina. Hobbes trata aquí el

[2] El pasaje en el texto inglés dice literalmente: "*This is the generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that mortal God, to which we owe under the inmortal God, our peace and defence*". En el texto latino: "*Atquae heac est Generatio magni illius Leviathan, vel (ut dignuis loquar) Mortalis Dei; cui Pacem et Protectionem sub Deo Inmortalis debemus omnem*". H. Schelsky, "Die Totalität des Staates bei Hobbes", en *Archiv für Rechts-und Sozioulphilosophie*, XXXI, 1938, p. 190-91, interpreta el comparativo en la frase "*to speak more reverently*" como referido a la expresión "*mortal god*". Es evidentemente correcto, ya que para cada comparativo tenemos dos grandezas, pero ello no excluye que la voz "Leviathan" usada para denominar al Estado haya sido vista por el mismo Hobbes como la menos digna de respeto. Nunca he afirmado que Hobbes no haya sido serio en su divinización del Estado; sólo quiero decir que la imagen del Leviatán de Hobbes no es adecuada para esta concepción suya del Estado y es mayormente clara si es situada en el contexto histórico como "una ocurrencia medio irónica, literaria, producto del buen humor inglés".

problema de los castigos y de las recompensas, ambos considerados como medios necesarios para actuar eficazmente sobre los hombres y, sobre todo, para controlar su orgullo y otras pasiones viles. Quien dispone de tales castigos y recompensas es el que detenta el poder supremo, el dirigente y el "rector" del Estado, el "*Governor*" en el texto inglés y "*rector*" en el texto latino. Este "rector", y no el Estado en su conjunto y como unidad política, es comparado por su "*ingens potentia*" con el gran Leviatán porque Dios, en el *Libro de Job* (cap. 41, 24), dice del Leviatán: "ningún poder sobre la tierra puede ser comparado con él".

Ésta es la única explicación auténtica que el mismo Hobbes ofrece sobre la imagen del Leviatán. Cada una de las oraciones de este pasaje de la *Biblia* —*Non est potestas super Terram, quae comparetur ei; Factus est ita, ut non metuat; Videt sublimia omnia infra se; et Rex est omnium filiorum superbiae*—, citadas por Hobbes, se refiere únicamente a que quien detenta el poder soberano tiene, sólo en sus manos, la potencia terrenal suprema e indivisible y que también todos, incluidos especialmente los más grandes, los "hijos del orgullo", están sometidos a él a causa del "miedo" (*terror*) ante una potencia y una fuerza de este tipo (como se dice en el cap. 17). En la situación política del siglo XVII, esto es, en la lucha de la potencia estatal absoluta contra la nobleza estamental y la Iglesia, el Leviatán, siguiendo esta explicación auténtica, no es otra cosa que la imagen de la potencia terrenal más

fuerte, suprema e indivisible, para la cual una cita de la *Biblia* proporciona la figura adecuada del animal bíblico más fuerte. En un capítulo sucesivo (el 33), Hobbes realiza un análisis individualizado de los escritos del *Antiguo Testamento* que lo hace uno de los primeros críticos de la *Biblia* y de sus fuentes. Aquí menciona también el *Libro de Job* con algunas notas críticas que Spinoza retomó en su *Tractatus theologico-politicus* (cap. X, 18); en esta sede, no encontramos nada que sea de particular interés para el *Leviatán* en tanto figura mítica. Tampoco llega a formular una aclaración de la imagen del Leviatán en su respuesta al obispo de Bramhall (publicada en 1682), que lo había atacado en su escrito *La captura del Leviatán* (*The catching of the Leviathan*), a pesar de que habría podido ser muy lógico en este contexto.

Al contrario, en un pequeño escrito de 1656 (*The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*) en polémica con Bramhall hace notar que un título adecuado para un intento de refutación del Leviatán sería *Behemoth against Leviathan*. Posteriormente, usó el nombre de este otro monstruo bíblico descrito en el *Libro de Job*, el *Behemoth*, como título de un libro. Bajo este encabezado ofrece una exposición histórica de la revolución presbiteriana y puritana de 1640–1660. La censura del rey negó, en un primer momento, el permiso de impresión, motivo por el cual fue publicado sólo después de la muerte de Hobbes, en 1682. Siguiendo el título no mayormente aclarado a lo largo del texto, Behemoth es aquí un símbolo de la anar-

quía, provocada por el fanatismo y sectarismo religiosos, que asoló la colectividad inglesa durante la revolución puritana. Ahora bien, ¿cómo se relacionan entre sí los dos monstruos, Leviatán y Behemoth, en Hobbes? Ciertamente, no es a partir de las especulaciones míticas que se pueda explicar el hecho de que en Hobbes sea justamente el Leviatán quien simbolice al Estado y Behemoth a la revolución. Y tampoco es casual que para el inglés del siglo XVII el animal marino sea símbolo de un orden pacífico, ya que el Leviatán, "la gran ballena", había llegado a formar parte natural del imaginario del pueblo inglés. Mas, en esencia, ambos, el orden del Estado que obliga a la paz y la fuerza revolucionaria y anarquista del estado de naturaleza se enfrentan el uno al otro como poderes elementales. Según Hobbes, el Estado es solamente una guerra civil continuamente impedida por una gran potencia. Debido a ello, se presenta la situación en la que uno de los monstruos, el Estado–Leviatán, somete continuamente al otro monstruo, la revolución–Behemoth. En la formulación de un distinguido inglés estudioso de Hobbes, C. E. Vaugham, el Leviatán es "el único correctivo" de Behemoth. El absolutismo estatal es, entonces, el represor de un caos que, en su núcleo, en el individuo, es irreprimible. En su manera drástica, Carlyle ha dicho con sencillez: anarquía más policía. La exposición de Paul Ritterbusch confirma esta "paridad" entre Leviatán y Behemoth y con ello proporciona un cuadro claro de la doctrina del Estado de Hobbes.[3]

[3] Paul Ritterbusch, *Der totale Staat bei Thomas Hobbes*, Kiel 1938; aquí p. 71; Vaugham, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Vol. I *From*

A partir de los datos del texto, entonces, el significado del Leviatán, en el libro de Hobbes que de él toma su título, consiste solamente en que representa —en una eficaz cita bíblica— a la más fuerte potencia terrenal como un animal de fuerzas superiores que mantiene las riendas de todas las fuerzas menores. El sentido de la imagen parece tener como fin determinante esta ilustración. Por supuesto, una constatación tal debe ser verificada en el uso lingüístico que tuvo el término en su historia general. En efecto, la imagen del Leviatán se encontraba en una fase muy bien determinada de su evolución histórica.

Las interpretaciones cristiano-teológicas y judeo-cabalísticas fueron suplantadas durante el Humanismo y el Renacimiento, pero ciertamente sin desaparecer de inmediato. La Contrarreforma les dio nuevos impulsos. Los escritos de Campanella sobre *La Ciudad del Sol* (1602) y la *Monarquía española* (1640), con sus múltiples referencias bíblicas y astrológicas, constituyen buenos ejemplos de lo anterior, a pesar de no utilizar exactamente el Leviatán. Éste, en efecto, no es un tema particularmente adecuado a la propensión por el "emblema" y la "alego-

Hobbes to Hume, Manchester, 1925, p. 53. Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, Tercera edición, Stuttgart, 1925, p. 61, afirma acerca de la relación entre los paritarios *Leviatán* y Behemoth: "el Estado es uno de los monstruos, la revolución, el otro". John Laird, *Hobbes*, Londres, 1934, p. 36, observa al respecto que el título *Behemoth agaist Leviathan* sugerido por el mismo Hobbes habría tenido sólo el significado de la superioridad de un monstruo de mar sobre uno de tierra; sería natural pensar que el Parlamento Largo fuera presentado como un monstruo aborrecible, contrariamente al hombre artificial, visto como gigante benévolo; pero en Job, 40, 19, Behemoth es indicado como "la primera de las obras del Señor".*

* *Cfr.* en Desclee de Brower, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao; "*der Anfang der Wege Gottes*", en el texto alemán. [N. de la t.]

ría", propia del barroco. Al contrario, fue cargado con nueva fuerza demoniaca por la devoción bíblica del movimiento protestante. "*The vile serpent, the Leviathan*" es el mismo tanto para Wyclif en el siglo XIV como para la literatura profana de los dos siglos sucesivos. En las *Tischreden* de Lutero es el príncipe de este mundo, a quien Dios permitió confundir a los hombres, pero, a la vez, Dios lo doma y juega con él tres horas al día para su diversión. *"Ita Leviathan est magnus ille draco, quem firmavit deus ad illudendum ei, quem per suo pios irritet, et ipse narret sich mit yhm singulis diebus tribus horis"*. Son "palabras (a saber, Behemoth, ballena y Leviatán) metafóricas y figuras o imágenes con las cuales se indica al diablo".[4] Que Dios juegue diariamente unas horas con el Leviatán es una interpretación de origen plenamente cabalística del pasaje del *Libro de Job*, en la cual ya suena una cierta ironía hacia las potencias de este mundo; ironía claramente no de tipo subjetivista–romántico, puesto que la representación permanece totalmente en lo demoníaco–metafísico. También en Jean Bodino el Leviatán mantiene el antiguo significado demoniaco; en su *Dämonomanie* se lee: "Leviatán, esto es el diablo, cuyo poder sobre la tierra nadie puede resistir, como se dice en el *Libro de Job*; de él se advierte que no se contenta con el cuerpo, sino que persigue también el alma, por lo cual tampoco se puede cerrar un trato con él. Y esto vale para

[4] *Tischreden*, edición de Weimar, 2, no. 2598a y 6, no. 6829; Lutero habla en el mismo contexto también de la ballena, cfr. Obendiek, nota 275; por lo que veo, el Leviatán no es mencionado explícitamente por Obendiek.

aquellos que creen tener en su poder a los espíritus arcanos". Bodino se encuentra aquí probablemente bajo aquellas influencias cabalísticas y genéricamente judías, de las cuales dependió indudablemente en gran medida.[5] También de pleno origen judío es la interpretación de un contemporáneo de Hobbes, Isaak de la Peyrere, quien tuvo gran influencia sobre la crítica de Spinoza a la creencia en milagros. En su libro publicado en 1655, importante por muchas razones, sobre los "preadamitas" (los hombres que no descendieron de Adam, sinó tienen otro origen) en referencia al pasaje del *Libro de Job* (cap. 41) habla de los magos caldeos que podían invocar el diablo "*qui daemon est*". Añade luego expresamente que es indudable la existencia de un Leviatán de tierra y un Leviatán de mar o, lo que es lo mismo, demonios terrestres y marinos.[6] La Peyrere remite aquí a Philipp Codurcus, el más célebre comentarista del *Libro de Job* en Francia en tiempos de Hobbes. Codurcus publicó en París en el año de la edición del *Leviatán* de Hobbes (1651) una traducción latina del Libro de Job con escolios. En el prólogo habla del gran "*Vae!*" del capítulo 12 del *Apocalipsis,* del viejo draco Python, "*qui diabolus appellatur, humani generis hostis*", que suscita las doctrinas heréticas y falsifica las escrituras. Codurcus se dirige contra los heréticos, espe-

[5] *Dämonomaia* (Edición latina, 1581), libro II, cap. 6, y III, cap. 1; Bezold, "Jean Bodin als Okkultist und seine Dämonomania" en *Historische Zeitschrift*, 105 (1910, pp. 1 y ss., el ensayo fue publicado también en los *Gesammelten Schriften de Bezold*).

[6] De La Peyrere, *Praeadamitae, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655, p. 234. El influjo de La Peyrere sobre Spinoza fue ya notado por Thomasius; *Cfr.* Leo Strass, *Die Religionskritik Spinozas*, 1931, pp. 32 y ss. y 287.

cíficamente contra Calvino, a pesar de que, curiosamente, él mismo era de convicción protestante y se convirtió al catolicismo sólo hasta 1645. A lo largo de su libro, Codurcus no remite al Leviatán y al Behemoth al *Apocalipsis*, sino que sostiene que, en el *Libro de Job*, Behemoth indica un elefante y Leviatán una ballena, en sentido "propio", no simbólico. Sin embargo, menciona también su sentido "metafórico", según el cual los dos animales significan el rey y el príncipe de este mundo, a quienes Dios otorgó un dominio. Son comparados *también* con un ejército. Mas Leviatán, añade, no indica sólo a la gran ballena sino también al dragón que mata al elefante (el Behemoth).[7]

En conjunto, la peculiar fuerza demoniaca de la imagen del Leviatán llega a su fin en el periodo comprendido entre 1500 y 1600. Desaparece la creencia popular del Medievo, presente todavía en Lutero; los espíritus malvados se transforman en fantasmas grotescos o incluso humorísticos. La imagen del Leviatán experimentó en la literatura del siglo XVI un destino similar a aquél reconocible en la reproducción del diablo o de los demonios en la época que va de Hieronymus Bosch hasta el así llamado Brueghel de los Infiernos. En H. Bosch (alrededor de 1500), la creencia medieval en los demonios está todavía

[7] Philippus Codurcus, *Libri Job, versio nova ex hebraeo cum scholiis. Lutetiae Parisiorum*, MDCLI. Las explicaciones sobre el *Leviatán* y el Behemoth se encuentran en los escolios del capitulo 40, pp. 321 y s.s; sobre la muerte de Behemoth a manos del *Leviatán*: pp. 326–327 (*"elefanti perimuntur a Draconibus, Leviathan vero non modo immane cete, Balaenam, sedetiem draconem significat"*); sobre el *Leviatán* como ejército (ejército en marcha): p. 332.

intacta; sus diablos son realidades ontológicas, no productos de horripilantes fantasías; el panorama es un infierno cuyo fuego irrumpe a través del velo de colores terrenales, no una simple escena o escenario para una excéntrica representación figurada. En el Brueghel de los Infiernos (alrededor de 1600), dicha realidad peligrosa se ha disuelto y transformado totalmente en un interesante género estético y psicológico. Entre Hieronymus Bosch y el Brueghel de los Infiernos se extiende una época de realismo profano, del cual es típico, en la pintura, el Brueghel de los Campesinos, mientras para la literatura inglesa lo es el gran drama de Christopher Marlowe y Shakespeare. En los dramas de Shakespeare se menciona algunas veces al Leviatán, pero siempre sólo objetivamente como un monstruo marino potente, desmesuradamente fuerte y veloz, falto de un simbolismo atinente a lo político–mítico. Incluso ahí donde, como en el tercer acto de *Enrique V*, sirve para ilustrar la indomable bestialidad de la soldadesca dedicada al saqueo, no le queda nada de la demonología medieval–teológica o de una hostilidad metafísicamente determinada.[8]

En la época del Leviatán de Hobbes (alrededor de 1650), en la literatura inglesa dominaba una interpretación del Leviatán que, prescindiendo de los fanáticos de las citas bíblicas, no era en lo absoluto ni mítica, ni demoniaca. Tampoco resultaba apropiada para el estilo de los

[8] Enrique V, Acto III, Escena. 3; además, *Sueño de una noche de verano*, Acto II, Escena 1 (la legendaria velocidad del Leviatán) y *Los dos hidalgos de Verona*, Acto III, Escena 2 (sin un significado determinado).

siglos XVI y XVII como alegoría. Milton lo menciona en *El paraíso perdido* como el gran monstruo marino, sin ningún simbolismo oculto. En una descripción satírico-literaria del infierno de Thomas Dekker, aparecida por primera vez en 1607, entra en escena un guía del infierno, que da explicaciones sobre geografía a un avaro londinense recién muerto, y que es definido como un "lacayo de este gran Leviatán". Si mi interpretación del pasaje es correcta, aquí encontramos al Leviatán todavía como el diablo, pero no en el sentido medieval-teológico, ni de una descripción infernal dantesca, ni tampoco en el sentido de las imágenes infernales de Swedenborg, sino en sentido totalmente literario-irónico, peculiar al estilo y la atmósfera del humor inglés.[9] Otro pasaje en las *Predicaciones de Sanderson* (II/310), alrededor de 1600, habla de cómo Dios trata "a los grandes Leviatanes del mundo"; donde los Leviatanes son simplemente "los grandes" de este mundo. En tal dirección se ha desarrollado el uso lingüístico. De esta manera es como Burke (*Works*, III, 35) puede hablar del Conde de Bedford como del "Leviatán entre todas las criaturas de la corona" y De Quincey (1839), por su parte, puede referirse a un proceso contra un adversario potente como al "Leviatán de los dos condados". Finalmente, surge una denominación humorística para todos los posibles hombres, cosas, casas y barcos inusitadamente grandes y potentes. Incluso el *slang* se adueña de la imponente palabra.[10] Naturalmente, es Hobbes quien le

[9] Thomas Dekker, en *A knights coniuring*; Percy Society Press, Londres, 1842, p. 60.
[10] Los pasajes citados en el texto y las ulteriores anotaciones se encuentran en *The*

imprime en el origen un particular impulso al uso lingüístico. Desconozco si un pasaje de la Historia de la isla Barbados de Richard Ligon, que ya alude a Hobbes, ha sido influido por él: "lo que opera la armonía en este Leviatán, una comunidad bien gobernada".[11] Mas es ciertamente comprensible que Locke, el adversario de Hobbes, no deje de hacer uso polémico del Leviatán: "An hobbist will answer: because the Leviathan will punish you, if you do not". La Fábula de las abejas de Mandeville (1714) habla totalmente como Hobbes: "los dioses han establecido que millones de ustedes, bien unidos los unos a los otros, compongan el fuerte Leviatán".[12-13]

Oxford English Dictionary, VI (1933), p. 228, bajo la c; *Leviatán* en el sentido de "*a man of vast and formidable power or enormous wealth*". Además el *Slang-Lexicon* de Eric Partridge, Londres, 1937, p. 479: "*Leviathan=a heavy backer of horses*".

[11] Este pasaje, extraído de los cuentos de viaje de Ligon, es citado en el *Oxford Dictionary* (*Loc. cit.*) como originario de 1657. Mas en la biografía de Ligon en *Biographie universelle*, Vol. 24, p. 530, noto que la primera edición de su libro fue publicada en 1650, esto es antes del *Leviatán* de Hobbes. Desde el momento en el que no me es accesible el original, no puedo comprobar esta circunstancia, relevante para el uso lingüístico de la palabra *Leviatán*.

[12] Sobre la dependencia de Mandeville con respecto a Hobbes, se remite a las notas de Stephen, quien denomina a la *Fabula de las abejas* "una edición de cantina de Hobbes"; *cfr.* Tönnies, p. 307, nota 131, y los escritos ahí citados. Locke, *Human Understanding*, I, 3 (1690).

[13] El breve panorama sobre una evolución histórica del significado, ofrecido en el texto, no quiere ser una exhaustiva exposición filológica. Sin embargo, creo que aclara mi tesis del 1937 (*Archiv für Rechts-und sozialphilosophie*, XXX, p. 161-162), esto es, que el uso de la imagen del Leviatán por Hobbes se trata de "una ocurrencia literaria y semi-irónica, originada por el buen humor inglés". Mi colega de anglicísticas en la Universidad de Berlín, el Prof. Walter Schirmer, tuvo la amabilidad de comunicarme que, según su parecer, estoy en lo correcto. Si, por otra parte, Helmut Schelsky (en su ensayo [aquí citado en la nota 13, cap. 1] nota 11 en la p. 190) afirma que, a su vez, mi explicación no es más que otra "ocurrencia" del mismo tipo, no está completamente en lo justo. A pesar de ello, conced que la cuestión no se agota en lo absoluto con una interpretación del término, partir de la mera historia contemporánea de Hobbes. La crítica de Schelsky me ' resultado muy fructífera, por lo cual le agradezco, porque esto es definitivame más importante que cualquier ulterior controversia.

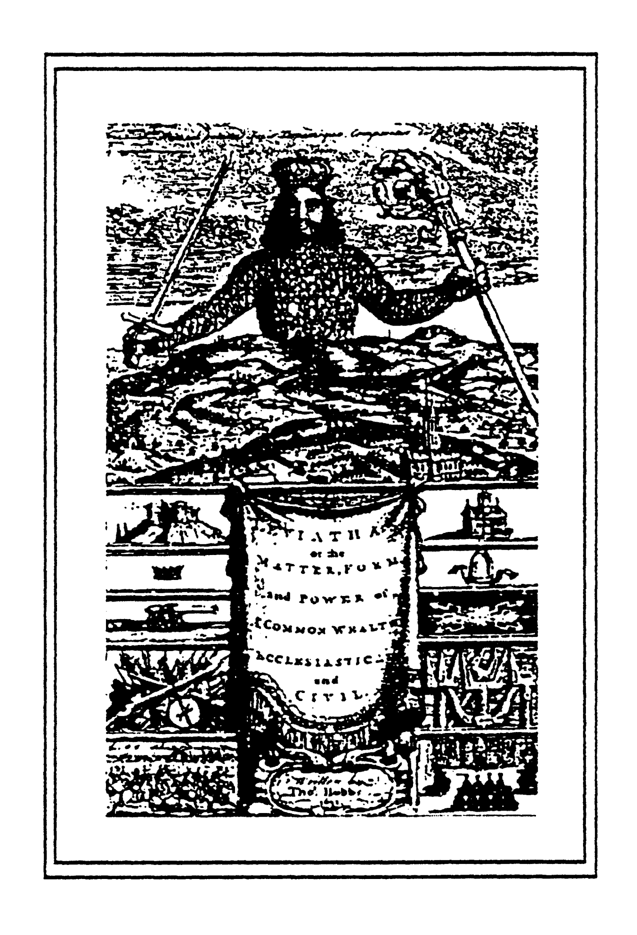
Finalmente es posible todavía que, por la naturaleza psicológica de Hobbes, detrás de la imagen se esconda un significado más profundo y misterioso. Hobbes, como todo gran pensador de su tiempo era atraído por los velos esotéricos. Él mismo dijo de sí que ocasionalmente hacía "ouvertures", pero develando sólo la mitad de sus pensamientos reales, y decía que se comportaba como aquellas personas que abren la ventana por sólo un momento, para luego cerrarla de inmediato por temor a la tempestad.[14] Las tres citas del Leviatán que aparecen a lo largo del libro son entonces probablemente tres de aquellas ventanas abiertas sólo por un instante. Ulteriores esfuerzos en esta dirección nos conducirían, por una parte, al ámbito de los análisis biográficos y de psicología individual; por otra, nos dirigiríamos hacia un género de investigaciones similares a las conducidas, por ejemplo, por Maxime Leroy sobre la misteriosa existencia rosacruz de Descartes, y llegaríamos quizás a descubrir, justamente en relación con el Leviatán, algunas doctrinas cabalísticas o generalmente ocultas que hacen uso del Leviatán como de un símbolo esotérico. En efecto, hay algo de misterioso en la total desaparición de la religiosidad popular cristiana medieval en los siglos XVI y XVII.[15] No obs-

[14] Tönnies, p. 240; *cfr.* también la nota en la biografía introductoria a la gran edición de Hobbes de 1750.

[15] Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929, I, pp. 69 y ss., con un lema de Descartes: "*Les science sont actuellement maquées*". René Guénon, *La crise du monde moderne*, 1927, pp. 39–40, afirma que la rapidez con la cual la civilización medieval en su conjunto sucumbió al avance del siglo XVII sería incomprensible sin el supuesto de una enigmática "*volonté directrice*" que permanece oscura y de una "*idee préconçue*". Ya Martin y Chier, p. 138, han

tante, no tenemos un real punto de principio y de partida para tales difíciles investigaciones. Por otra parte, ningún resultado meramente biográfico o de psicología individual, por importante que sea, podría resolver de manera definitiva nuestro problema, porque él atañe al mito político como fuerza histórica independiente.

cómo los símbolos que continuaban vivos en el siglo XIII se opacaron desde el siglo XIV, para desaparecer sin dejar rastro desde el siglo XVI. la irrupción de un mundo nuevo completamente distinto se pone en evidencia de la mejor manera en la gran obra de Karl Giehlows, *Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaiser Maximilians* I. (Viena, 1915). Ahí se encuentran, también, peces que deberían significar la injusticia y el ateísmo, pero no como Leviatanes sino en cuanto símbolos egipcios o de la antigüedad clásica.



Portada del *Leviatán,* de Thomas Hobbes, Londres 1651.

3

El Leviatán es el "Dios mortal"; es, a la vez, una persona representativo-soberana y una gran máquina

Pero, ¿qué significa la imagen del Leviatán en el contexto intelectual y en la estructura conceptual y sistemática de la teoría del Estado de Hobbes?

Punto de partida de la construcción del Estado en Hobbes es el miedo en el estado de naturaleza; meta y punto terminal es la seguridad de la condición civil y estatal. En el Estado de Naturaleza cada uno puede matar a otros; "todos tienen este máximo poder".[1] Ante esta amenaza todos son iguales. Aquí, como parafrasea Hegel, "cada uno es un débil ante los demás". Hasta aquí reina la "democracia". Cada uno sabe que cualquiera puede matar a otros. Por lo tanto, cada uno es enemigo y competidor de los otros —la célebre *bellum omnium contra omnes*. En la condición "civil" y estatal, todos los ciudadanos del Estado tienen asegurada su existencia física; aquí reina la tranquilidad, la seguridad y el orden. Ésta es, como se sabe, la definición de la policía. Estado moderno y policía moderna han surgido juntos, y esta última es la institución más importante del Estado de seguridad.

[1] Lit.: "Cada uno tiene esta capacidad, la más grande de todas". [N. de la t.]

Sorprendentemente, Hobbes retoma para la caracterización de esta condición de paz alcanzada con la policía, la fórmula de Bacon de Verulamio y nos dice que ahora el hombre deviene en el Dios del hombre, *homo homini deus*, después de que en el estado de naturaleza el hombre era el lobo del hombre, *homo homini lupus*. El terror del estado de naturaleza hace que los hombres, poseídos por el miedo, se reúnan; su miedo aumenta hasta el extremo; resplandece una chispa de la razón y de improviso se levanta ante nosotros el nuevo Dios.

¿Quién es este Dios que trae paz y seguridad a los hombres atormentados por el miedo, que transforma a los hombres en ciudadanos y que a través de este milagro se manifiesta como Dios, ciertamente sólo como "Dios mortal", *deus mortalis*, como lo define Hobbes?

El término "Dios mortal" ha conducido a muchos malentendidos e interpretaciones erróneas. La confusión es tanta por el hecho de que Hobbes usa en realidad tres diferentes representaciones que no pueden ser reconducidas a un significado unívoco. En primer lugar, se encuentra evidentemente la imagen mítica del Leviatán con sus múltiples significados, la cual comprende en sí a Dios, hombre, animal y máquina. Junto a ella, una construcción jurídica del pacto sirve para explicar una persona soberana, que se constituye a través de la representación. Pero, además, Hobbes transfiere —y éste es, a mi parecer, el núcleo de su construcción del Estado— la representación cartesiana del hombre como mecanismo con un

mo es el Leviatán de Hobbes, con una omnipotencia no limitada ni por el derecho, ni por la justicia, ni por la conciencia.[3] Para Hobbes, Dios es ante todo potencia (*potestas*). Él recurre a la fórmula del "representante de Dios sobre la Tierra", procedente del Medievo cristiano, para el soberano estatal porque, de otra manera, éste se convertiría en el "representante del Papa sobre la Tierra". Así, el carácter "divino" del poder estatal "soberano" y "omnipotente" no conlleva aquí en lo absoluto una argumentación de tipo lógico–demostrativo. El soberano no es un *defensor pacis*, de una paz reconducible a Dios; es el creador de una paz exclusivamente terrenal, *creator pacis*. La argumentación se desarrolla, entonces, en sentido inverso con respecto de los razonamientos propios del derecho divino: debido a que el poder estatal es omnipotente, él tiene carácter divino. Pero su omnipotencia es totalmente de otro origen *que divino*: es obra del hombre y se constituye a través de un "pacto" celebrado por hombres.

El elemento decisivo de la construcción intelectual reside en el hecho de que este pacto no concierne, como en las concepciones medievales, a una comunidad ya dada y creada por Dios o un orden natural preexistente, sino al Estado, como orden y comunidad, en tanto producto de la inteligencia humana y de la humana capacidad creadora, y sólo se origina por el pacto. Éste último es conce-

[3] John Neville Figgis, *The divine right of the King*, p. 325: "*The Deity of Calvinismus is Hobbes' Leviathan, with power unchecked by law, justice or conscience*". Por lo tanto, es correcto afirmar que para Hobbes Dios es ante todo potencia (no sabiduría, ni justicia), como lo muestra de manera muy clara en su *Respuesta* al Obispo Bramhall.

bido de manera totalmente individualista. Todos los vínculos y lazos comunitarios son disueltos. Individuos atomizados se encuentran reunidos por su miedo, hasta que la luz del entendimiento resplandece y se constituye un consenso jurídico con base en la sumisión general e incondicional al poder más fuerte. Si se mira esta construcción desde su resultado, desde el Estado, se verá que es algo más y completamente distinto de lo que podría producir un convenio cerrado entre meros individuos. Los hombres reunidos en una enemistad angustiosa no pueden, solamente desde el supuesto de su reunión, superar la enemistad. Como acertadamente afirma Paul Ritterbusch, los conceptos analíticos de este racionalismo no logran transformar el pluralismo del "estado natural" en la condición de la unidad y la paz, la cual se configura de manera completamente distinta.[4] Ciertamente, se puede producir un consenso de todos con todos; pero éste es solamente un pacto social anárquico, y no un pacto estatal. La persona soberana representativa, que se origina más allá y rebasando el pacto social y que es el único garante de la paz, no se constituye por, sino con ocasión de, el consenso. La persona soberano-representativa es incomparablemente superior a la fuerza conjunta que las volun-

[4] *Der totale Staat bei Thomas Hobbes*, Kiel, 1938. Franz W. Jerusalem, *Der Staat*, Jena, 1935, p. 179, enfatiza que los individuos, con su sometimiento, no hacen otra cosa que renunciar a su derecho de resistencia. La contradicción aquí existente en la construcción del pacto estatal ha sido frecuentemente subrayada, por ejemplo por Fr. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Nimes, 1906, (Tesis de Montpellier), p. 176; B. Landry, *Hobbes*, Paris, 1930, p. 163 (el pacto social como hipótesis); J. Vialatoux, p. 140 (la "*discontinuité atomique*" no conduce nunca a un "*bonum comune*").

tades individuales separadas podrían producir. Es ciertamente el miedo por la vida que acumulan los individuos temblorosos, lo que llama a escena al *Leviatán*, una nueva potencia; pero más que crear al nuevo Dios, lo invoca. De esta manera, el nuevo Dios trasciende a todos los individuos participantes en la estipulación del pacto, así como a su suma; desde luego, se trata de una trascendencia de tipo jurídico y no metafísico. La lógica interna del Estado, producto artificial creado por los hombres, no conduce a la persona, sino a la máquina. Lo que importa no es la representación por medio de una persona, sino el servicio factual y actual de la protección efectiva. La representación no es nada, si no es *tutela praesens*. Ésta, sin embargo, es asegurada sólo por el mecanismo de mando realmente funcionante. El Estado que surgió en el siglo XVII y se afirmó en el continente europeo es una obra humana y distinta de todas las anteriores formas de unidad política. Incluso podría ser indicado como el primer producto de la era técnica, el primer mecanismo moderno de gran estilo o, según una pertinente formulación de Hugo Fischer, *maquina maquinarum*. Con este Estado no se pone simplemente una condición histórico-intelectual o sociológica esencial para la sucesiva época técnico-industrial; ella misma es ya una obra típica, más precisamente, prototípica de la nueva era técnica.

La persona soberano-representativa no podía, por lo tanto, detener tampoco la completa mecanización de la concepción del Estado, que se llevaría a cabo a lo largo

de los siguientes siglos. Es una expresión de la idea de representación del barroco, históricamente ligada al siglo XVII y supeditada al Estado del absolutismo principesco. Con un Estuardo, Jaime I, una formulación hermosa y simple, la cual decía que un rey está siempre en un escenario público, "*on a public stage*". En Hobbes no se entiende al Estado en su totalidad como persona; la persona soberano-representativa es solamente el alma del "gran hombre" que es el Estado. El proceso de mecanización no es refrenado por este personalismo sino, muy por el contrario, consumado. En efecto, también este elemento personalista viene envuelto en el proceso de mecanización y se pierde en él. En conjunto, con cuerpo y alma, el Estado es ciertamente un *homo artificialis* y, como tal, una máquina. Es una obra realizada por los hombres, en la cual el material y el artífice (*materia y artifex*), la máquina y su constructor son lo mismo, esto es, hombres. Incluso el alma se transforma por ello en simple componente de una máquina artificial construida por los hombres. Por lo anterior, en el resultado histórico final el "gran hombre" no pudo conservarse como persona soberana representativa. Él mismo era únicamente un producto del arte y de la inteligencia humanos. De este modo, el Leviatán no fue otra cosa que una gran máquina, un mecanismo gigantesco al servicio de la seguridad de la existencia física terrenal, de los hombres que él domina y protege.

Del Estado así construido por obra del hombre y de la condición de paz "civil" lograda por él, Hobbes no hace

en lo absoluto un paraíso terrenal. Se encuentra igualmente muy alejado de la Atlántida de Bacon, así como de los sueños paradisíacos de los humanistas entusiastas del progreso de los siglos XVIII y XIX. Estado y revolución, Leviatán y Behemoth, están ambos siempre presentes y son potencialmente efectivos. La introducción del Leviatán no posee en lo más mínimo el significado oculto de abrir una puerta secundaria y secreta al país de los sueños de fantasías licenciosas, que en algunos racionalistas constituye la otra cara de su racionalismo. Un ejemplo muy célebre de lo anterior es el del paraíso de la humanidad, realizado por la razón y la educación, que Condorcet nos describe en su *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Aquí encontramos algunas similitudes con las concepciones fundamentales de Hobbes: la vida interesa sólo en términos de existencia física terrenal de los individuos, de los sujetos particulares vivientes; la meta más importante y más elevada es la seguridad y la máxima duración de este tipo de existencia física. Condorcet, el gran matemático, considera el problema de la inmortalidad en términos de matemática infinitesimal y cree que en espacios infinitos de tiempo, gracias a una creciente y progresiva postergación de la muerte por vejez, se acabe con ese accidente que es la muerte y todos se vuelvan una especie de Matusalén, con lo cual se alcanza una especie de inmortalidad terrenal, una eternidad de la existencia física individual. En Condorcet se muestra cómo el Estado del príncipe absoluto

ya había llevado a cabo a lo largo de más de un siglo su obra histórica en el continente europeo y especialmente en Francia y cómo la policía había proveído bien a la seguridad pública y al orden. Es por ello que Condorcet ya no ve al hombre como ser radicalmente malo y feroz, sino bueno y educable. En este estadio de la doctrina racionalista, la obra coercitiva y educativa del Estado se considera un asunto temporalmente limitado y transitorio y, por lo demás, se espera que el Estado, con el pasar del tiempo, se vuelva superfluo. En otras palabras: se ve ya amanecer el día en el cual el gran Leviatán puede ser inmolado.

Hobbes está muy lejos de tales concepciones. También en su teoría encontramos la posibilidad de influir en los hombres por la coacción y la educación, pero él no se hace grandes ilusiones sobre la naturaleza humana. Él ve al hombre muy "insocial", como un animal, lleno de miedo y preocupación ante el futuro, impulsado no sólo por el hambre presente, sino incluso por la futura, *fame futura famelicus,* constantemente determinado por pasiones, por el prestigio y la competencia, y dispuesto a tratar con las patas al entendimiento y a la lógica para procurarse la más próxima y momentánea ventaja. Pero cuanto más peligroso se hace este "individualismo" asocial, tanto más fuerte se manifiesta la necesidad racional de una conclusión de la paz general. Finalmente, el difícil problema de insertar a los hombres, rebeldes y egoístas, en una colectividad social se resuelve con la ayuda de la inteligencia

humana. En efecto, los que se hacen la guerra todos contra todos en el estado de Naturaleza no son, afortunadamente, "verdaderos" lobos, sino lobos dotados de razón. Es aquí donde la construcción hobbesiana del Estado muestra todavía hoy su carácter moderno. El hecho de que el carácter peligroso y rebelde y el egoísmo del individuo tengan que ser vencidos con la ayuda de la razón o del cerebro es, sin duda, aún hoy, un pensamiento difundido en las ciencias naturales y, por lo demás, nada utopista. Una construcción de este tipo se encuentra todavía, por ejemplo, en el ensayo de Carl Escherisch *Thermitenwahn*,[5] publicado en 1934. Aun estando obviamente influido de manera no consciente por Hobbes y, por otra parte, alejándose en diversos puntos de esta teoría, muestra, sin embargo, en este lugar decisivo la misma estructura y es, por ello, apto para aclarar el problema. A diferencia de Hobbes, Escherisch compara los estados de las hormigas, de las termitas y las abejas con el de los hombres estableciendo, empero, una diferencia entre la unión de estos insectos y la de los hombres. Mientras el Estado de las hormigas, termitas y abejas es posible sólo a través de la plena anulación del carácter sexual de estos animales, el problema de la formación del Estado entre los hombres es infinitamente más difícil, porque éstos no renuncian a su sexualidad y por ello mantienen su individualismo rebelde. Pero el hombre tiene un cerebro, un intelecto, y éste hace posible la construcción del Esta-

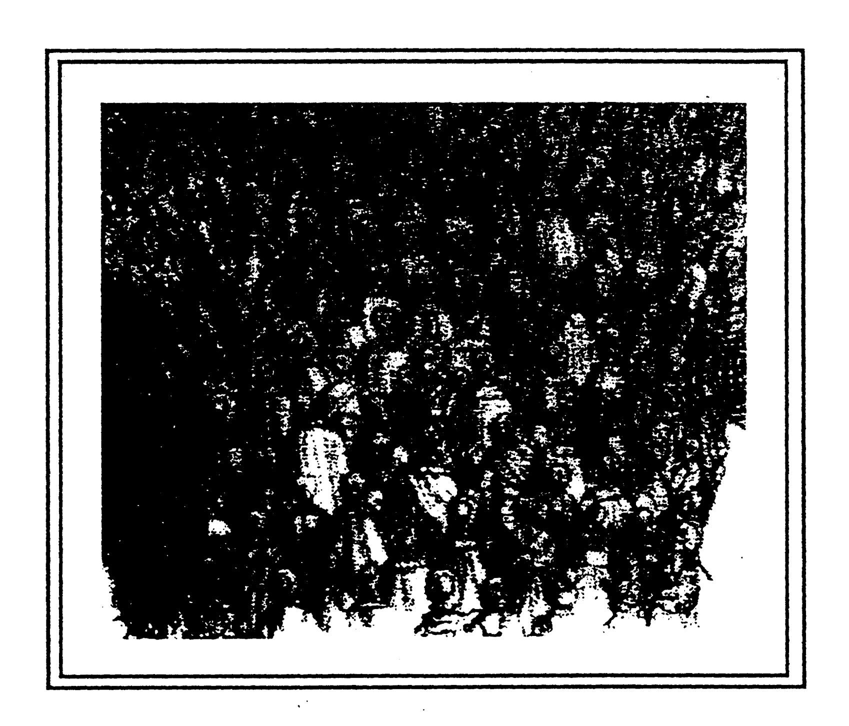
[5] Carl Escherisch, *Thermitenwahn. Eine Münchener Rektoratsrede über die Erziehung zum politischen Menschen*. Munich, 1934.

do sin la anulación de la sexualidad. "En la construcción del Estado de los hombres", afirma Escherisch, "el factor fundamental es representado por el cerebro poderosamente desarrollado. Sólo mediante este órgano central, dotado de plasticidad casi ilimitada, fue posible superar los grandes obstáculos que se oponen a la construcción del Estado, experimentando y comprendiendo las ventajas de su construcción y, de este modo, alcanzar, sin renuncia orgánica de la individualidad y sin mecanización, la vida comunitaria, la sociedad." Si prescindimos de la oposición organicismo-mecanicismo (en el fondo, meramente relativa) se manifiesta aquí la no disminuida actualidad de la construcción del Estado de Hobbes. Él ha pensado acabadamente con asombrosa claridad, ya en el siglo XVII, la idea de una entidad estatal creada por la inteligencia de individuos humanos.

Con la concepción del Estado como producto artificial del cálculo humano se da el paso decisivo. Lo demás, a saber, el desarrollo desde el mecanismo del reloj a la máquina a vapor, al motor eléctrico, al procedimiento químico o biológico, se origina por sí mismo en el ulterior desarrollo de la técnica y del pensamiento científico natural y no necesita nuevas decisiones metafísicas. La Mettrie, el malafamado autor del Homme-Machine (1784), ha escrito, siguiendo el mismo espíritu, el Homme-Plante.[6] Ello sigue el camino abierto por Hobbes. A través de

[6] *L'homme-plante*, publicado anónimo y sin indicación de fecha en Postdam (por Chr. Fr. Voss). En este escrito, La Mettrie introduce la analogía entre el sistema vegetal de las plantas y los órganos del cuerpo humano, como un "Harvey de la botánica".

la mecanización de su "gran hombre", del φ'ξροσ 'νϑρο-χοσ, siguiendo la línea de Descartes, Hobbes ha dado de hecho un paso adelante cargado de consecuencias para la interpretación del hombre. La primera decisión metafísica se dio en el momento en el cual se pensó en el cuerpo humano como una máquina y al hombre en su conjunto, compuesto por cuerpo y alma, como intelecto en una máquina. La transposición de esta concepción del "gran hombre" al "Estado" era lógica. Y ésta ha sido realizada por Hobbes. Pero dicha transposición condujo, como ha sido demostrado, a la transformación consecutiva del alma misma del gran hombre en una pieza de la máquina. Una vez que, de esta manera, el gran hombre con cuerpo y alma se hubo convertido en máquina, fue posible la transferencia inversa y también el pequeño hombre, el individuo, pudo devenir en *homme-machine*. Sólo la mecanización de la concepción del Estado ha hecho posible completar la mecanización de la imagen antropológica del hombre.



Detalle de la portada del *Leviatán*, de T. Hobbes, Londres 1651*

* El cuerpo del Leviatán está integrado por individuos de espalda que miran hacia él.

4

La gran máquina encuentra su perfección en un mecanismo técnico-neutral de mando de irresistible funcionamiento

Ahora bien, aunque Hobbes no se hace ilusiones con el progreso de la humanidad al estilo de Condorcet, para él, filósofo del siglo XVII, "mecanismo" y "máquina" significan algo completamente distinto que para el ilustrado científico social del siglo XIX o XX, para quien un siglo de profundizadas distinciones conceptuales ha separado el "mecanismo" tanto del "organismo" como de la "obra de arte". Sólo a finales del siglo XVIII se abrió paso la clara distinción entre "organismo" y "mecanismo". La filosofía del idealismo alemán, en primer lugar con Kant y su *Crítica del juicio* (1790), formuló la distinción siguiendo la oposición de "interno" y "externo" hasta llegar a la contraposición entre ser viviente y cosa muerta, que despoja de todo carácter mítico e incluso vital a la idea de mecanismo. Mecanismo y máquina devienen ahora en instrumentos orientados a un fin, privados de alma. De ello deriva la diferenciación ulterior, establecida por Schelling y los románticos, entre mecanismo muerto y la obra de arte llena de vida, en el sentido de productividad estética. Para Hobbes todo ello —mecanismo, organismo y

obra de arte— está todavía comprendido en la máquina, en tanto producto de la más alta capacidad creadora del hombre. Para él, como para su época, mecanismo y máquina pueden poseer todavía un significado mítico. Al respecto, Ernst Mach afirma muy acertadamente que, en la imagen física del mundo propia de este racionalismo, se opone una mitología mecanicista a la mitología mística de antiguas religiones. Independientemente del concepto de mitología de Mach, ello es igualmente válido para el mundo conceptual de Hobbes que le permitió recoger en la imagen del Leviatán también a la gran máquina. Pero con ello, su concepto de Estado se convierte en un factor esencial del gran proceso, que duró cuatro siglos y a través del cual, con el auxilio de concepciones técnicas, se produjo una "neutralización" general y el Estado se transformó en un instrumento técnico–neutral.

El hecho de que el ideario del habitante actual de una gran ciudad conciba el Estado como aparato técnico, resulta obvio por motivos externos, ya que el "ambiente" de la gran ciudad impone a su fantasía la dirección de la técnica y la representación del Estado sigue sin más esta orientación. Con el asombroso despliegue de medios técnicos, de las posibilidades de tránsito, comunicación y difusión y de las armas militares, la potencia del mecanismo de mando estatal crece visiblemente de manera igualmente asombrosa, que es posible creer que, en comparación con la de una comunidad antigua, la potencia de un Estado moderno es tanto más grande e intensa en

la misma medida en que, por ejemplo, el alcance y la fuerza de percusión de las modernas piezas de artillería rebasa la eficacia de la ballesta o de la máquina de asedio, o la velocidad de los medios de locomoción actuales supera la de los caballos y de los veleros. El funcionamiento exacto y la precisión interna de la técnica moderna se manifiestan como cualidades autónomas e independientes de toda consideración religiosa, metafísica, jurídica, política, o de fines, y parecen evidentes a todos. ¡Cómo es infructuosa y confusa la lucha de antítesis teológicas, jurídicas o similares! Frente a ella, ¡cómo es "limpia" y "exacta" la máquina! ¡Cómo es evidente y clara una concepción que encuentra el valor del Estado en el hecho de que éste es una buena máquina, es más, la gran máquina, la *machina machinarum*! La liberal democracia occidental concuerda con el marxismo bolchevique en considerar al Estado como un aparato del cual se pueden servir las más diversas potencias políticas, como de un instrumento técnico–neutral. El resultado es que dicha máquina, así como la técnica en su conjunto, se hace independiente del contenido de todo fin y convicciones políticos, y adopta la neutralidad con respecto a los valores y a la verdad, propia de un instrumento técnico. De este modo se ha cumplido un proceso de neutralización, iniciado en el siglo XVII, que culmina consecuentemente en la tecnificación general.[1]

[1] En un más amplio contexto de historia del espíritu, he expuesto las etapas individuales del proceso de neutralización desde el siglo XVII al XX (de la teología a la metafísica; de ésta a la moral humanitaria; de ésta a través de conceptos económicos y estéticos a la técnica absoluta y total) en un discurso presentado en Barcelona en

El primer paso decisivo fue dado en un siglo lleno hasta la desesperación y la náusea de luchas religiosas y teológicas, de disputas y guerras sangrientas. Nada es más comprensible que después de cien años de enfrentamientos, en los cuales cada partido difamaba al otro y nadie era capaz de convencer a los demás, se haya buscado finalmente un terreno neutral donde entenderse y por lo menos encontrar equilibrio, tranquilidad, seguridad y orden. En primer lugar, se buscó y encontró la esfera neutral en una metafísica "natural", cuyos fundamentos y conceptos eran obvios a todos y que deberían haberse impuesto con la evidencia de la precisión matemática. Este primer paso de alejamiento de la teología tradicional todavía no siempre distinguía con claridad entre tolerancia y neutralización. Se trataba, ante todo, de enfrentarse a la contienda con los teólogos. Uno de los primeros representantes de esta dirección, el famoso profesor de Heidelberg, Erasto, buscaba ya en el siglo XVI la protección de la autoridad temporal contra la insolencia teológica de las iglesias y ante la ambición de poder espiritual, las cuales se servían de la "disciplina" y de la "excomunión" en su sentido moderno, esto es, del terror moral y del boicot social como las armas más eficaces. Pero Erasto no dejó nunca de pensar como un cristiano y por lo tanto su vuel-

octubre de 1929:"Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierungen", publicado en la *Europäische Revue*, noviembre de 1929 y en la segunda edición de mi *Der Begriff des Politichen* (Munich, 1931). Se dispone de una traducción francesa realizada por William Guedyan de Roussel en la revista *L'Année Politique française et ètrangère*, Paris, diciembre de 1936. [Existe traducción en español: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991. N. de la t.]

co de la iglesia hacia el Estado no significa todavía la radical neutralización que culmina en la tecnificación de toda verdad, aquí en discusión. Como ha dicho de manera excelente A. Passerin d'Entrèves, "Erasto no era todavía un erastiano". Ciertamente ambas direcciones, tolerancia y neutralización, recorren juntas un gran tramo de camino histórico. Algunas frases de Hobbes, especialmente sobre la cuestión de la excomunión, nos recuerdan a Erasto.[2] También el reconocido creador del moderno concepto de soberanía, Jean Bodin, por desesperación ante las guerras de religión se hizo decisionista, en el sentido de una decisión de un poder soberano estatal. Pero lo que distingue a Hobbes de ambos, Erasto y Bodin, es su teoría del Estado filosófico-sistemática que lo hace un pionero de la cientificidad moderna y de su correspondiente ideal de la neutralización técnica.

La neutralización culminante en la tecnificación general puede entonces vincularse con la tolerancia y una puede naturalmente traspasar con facilidad a la otra. Pero esta fase moderna del "racionalismo occidental" se distingue particularmente por el objetivo final de su consecuencialidad interna y por su ideal de exacta tecnifica-

[2] John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge, primera edición 1896, segunda edición 1934, p. 318: "The Leviathan exhibits true erastianism in its most full-blown form". Pero Figgis hace justamente notar que Erasto presupone siempre que el Estado dotado de poder de excomunión profese sólo la verdadera religión. También la notable "Introducción" de McIlwain a la edición de los *Political Works of James I*, Cambridge, Harvard University Press, 1918, si bien menciona a Hobbes sólo ocasionalmente (pp. XX, CII) hace que destaque su oposición a toda argumentación de tipo religioso. La frase de A. Passerin d'Entrèves se encuentra en su libro *Riccardo Hooker* (Memorie dell' Istituto Giuridico della R. Università di Torino, Serie II, 22), Turín, 1932, p. 129.

ción, tanto de todas las diversas formas de "tolerancia" como de los numerosos casos de escepticismo, de agnosticismo o de relativismo que se presentan en todos los tiempos. La famosa pregunta de Pilato: *quid est veritas*? puede ser, por ejemplo, expresión de una tolerancia superior, o un cansado escepticismo general, así como, finalmente, de un agnosticismo que permanece "abierto" en todos los lados. Sin embargo es también posible ver ya en ella un caso de neutralidad de administración estatal frente a las opiniones religiosas de los pueblos sometidos al Estado. En la medida en que la organización administrativa del Imperio Romano de aquel tiempo ya se encontraba técnicamente formalizada en un alto grado, el tipo específico de esta neutralidad corresponde al grado de perfección técnica de una máquina estatal. Cuando Federico el Grande, en su testamento político de 1752, dice: je suis neutre entre Rome et Genève, teniendo presente la perfección entonces alcanzada por el Estado prusiano y la actitud "filosófica" de Federico, es posible reconocer en ello más neutralidad en el sentido técnico–estatal que tolerancia o escepticismo personal. El Estado de Federico el Grande se puede caracterizar, como acertadamente hizo notar Gustav Steinbomer, incluso como el ejemplo más acabado de un mecanismo animado por una persona soberana. La "neutralidad" es aquí sólo una función de la racionalización de la técnica administrativa estatal.

Para la neutralidad técnica mencionada es decisivo que las leyes del Estado sean independientes de todo con-

tenido sustantivo de verdad religiosa o jurídica, y de justicia y que tengan valor como normas de mando sólo con base en la infalibilidad de la decisión estatal. *Auctoritas* (en el sentido de *summa potestas*), *non veritas*. Esta frase frecuentemente citada desde 1922 está muy lejos de ser en boca de Hobbes un *slogan* de arbitrariedad irracionalista. Mucho menos es, como con increíble frecuencia se malinterpreta, una especie de *credo quia absurdum*. Para dicha proposición es esencial que ya no se distinga entre *auctoritas* y *potestas*, y que se haga de la *summa potestas* la *summa auctoritas*.[3] Así, esta frase deviene una expresión simple y objetiva de un pensamiento técnico–positivista, neutral con respecto al valor y a la verdad, que separó el contenido de la verdad religiosa y metafísica de los valores de mando y función, autonomizando totalmente estos últimos. Un Estado técnico-neutral del género puede ser tanto tolerante como intolerante; en ambos casos permanece igualmente neutral. Su valor, su

[3] En su introducción anteriormente mencionada a los *Political Works of James* I (pp. XX y ss.), Maollwain menciona la lucha de la "autoridad" eclesiástica (papal–presbiteriana) contra la "autoridad" real; en el mismo contexto cita al Papa Gelasio. Empero, a mi parecer, no se presta suficiente atención a la peculiaridad interna y a la diferencia del concepto *auctoritas* y *potestas*. En esta confusión, el "poder espiritual" tiene el juego demasiado fácil. Con respecto a la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, *cfr*. G. Daskalakis, "Der Begriff des autarchischen Staates" (en la revista *Deutsche Rechtswissenschaft*, p. 78, tomo 3, 1938). Bodino es todavía consciente de la diferencia entre *auctoritas* y *potestas*: su soberano tiene *potestas* (*Six livres de la République*, III, cap. 7, p. 365 de la segunda edición de 1580). Francisco J. Conde, *El pensamiento político de Bodino*, Madrid, 1935, habla en el segundo capítulo (p. 24) de la tecnicidad de la concepción del Estado de Bodino, pero no entiende con ello la neutralidad técnica de la máquina sino el tipo de tolerancia que está a la base del *Heptaplomeres* de Bodino. A pesar de ello, este interesante trabajo de Condes también muestra cómo pueden entremezclarse en la realidad histórica la tolerancia y la neutralidad técnica del Estado moderno.

verdad y su justicia residen en su perfección técnica. Todas las demás concepciones de verdad y justicia son absorbidas en la decisión del mando legal; su introducción en la argumentación jurídica sólo crearía un nuevo conflicto y una nueva inseguridad. La máquina del Estado funciona o no funciona. Me garantiza, en primer lugar, la seguridad de mi existencia física, exigiendo en cambio obediencia incondicionada a las leyes de su funcionamiento. Toda ulterior discusión conduce a una condición "pre–estatal" de inseguridad, en la cual definitivamente ya no se está seguro de la propia vida física, porque toda apelación de derecho y de verdad no crea en lo absoluto la paz, sino que enardece y recrudece la guerra. Cada quien afirma, por supuesto, tener de su lado el derecho y la verdad. Empero no es la afirmación de tener el derecho lo que conduce a la paz, sino únicamente la irresistible decisión de un sistema de coacción legal que funciona con seguridad que pone término al conflicto. Con ello se ha ganado un nuevo terreno del pensamiento teorético legal y estatal, a saber, el del positivismo jurídico. El Estado legal positivista, como tipo histórico, sólo se formó en el siglo XIX. Mas la idea de Estado en tanto *magnum artificium*, creación humana técnicamente acabada, como máquina que encuentra en sí misma, es decir, en su servicio y función, el propio "derecho" y la propia "verdad", fue concebida y estructurada en un concepto claro por primera vez con Hobbes. Por lo demás, no era extraña a los geniales pensadores del siglo XVII la conexión entre la más alta téc-

nica y la más alta autoridad. En la visión de Campanella, al final de *La ciudad del sol*, aparece un barco sin remos y sin vela, el cual es movido por un mecanismo gobernado y guiado por el detentor de una "autoridad absoluta".

La distancia que separa un Estado técnico-neutral de una comunidad medieval es inmensa. Lo anterior es evidente no sólo en la fundamentación y construcción del "soberano", que saca a la luz la posición entre el derecho divino de los reyes como personas sagradas y el "Estado" como mecanismo de mando construido de forma racionalista; también se pone de manifiesto en que la condición legal de los súbditos de estas dos distintas entidades es radicalmente diferente en todos los conceptos jurídicos determinantes. Para una comunidad medieval se entiende por sí sola la existencia de un "derecho de resistencia" feudal o estamental contra un gobernante ilegítimo. El vasallo o el estamento pueden aquí apelar a un derecho divino del mismo modo que el señor feudal o territorial. En el contexto del Estado absoluto de Hobbes, un derecho de resistencia como "derecho" colocado en el mismo plano de un derecho estatal es, desde cualquier punto de vista, —tanto fáctico como legal—, un contrasentido y un absurdo. Todo intento de resistencia al Leviatán, en tanto mecanismo de mando técnicamente acabado, poderoso y aniquilador de toda oposición, no tiene prácticamente esperanzas. Mas la construcción jurídica de un derecho de resistencia similar es ya, como cuestión o problema, imposible. No hay posibilidad de

asentar un derecho de resistencia, independientemente de que sea un derecho objetivo o subjetivo. No tiene en lo absoluto ningún lugar en el espacio dominado por una gran máquina irresistible. Está privado de punto de apoyo, de ubicación y de punto de vista; en el sentido propio de la palabra, es "utópico". Ante el irresistible "Estado"–Leviatán, que somete todo de la misma manera a su "ley", no hay ni una "posición" distinguible ni una "contra–posición".[4] Este Estado, o existe realmente, y entonces funciona como irresistible instrumento de tranquilidad, seguridad y orden teniendo de su parte todos los derechos objetivos y subjetivos que lo hacen el único y supremo legislador; o no es realmente existente y no cumple sus funciones de asegurar la paz, lo que impone nuevamente el estado de naturaleza, y entonces no hay ya más ningún Estado. Ciertamente sucede que el Estado deja de funcionar y que la rebelión y la guerra civil destruyen la gran máquina. Pero ello no tiene nada que ver con el "derecho de resistencia". Sería, visto desde el punto de vista del Estado de Hobbes, un derecho a la guerra civil, esto es, a la aniquilación del Estado, reconocido por el Estado mismo, por lo tanto un contrasentido. El Estado, en efecto, pone punto final a la guerra civil. Lo que no pone término a una guerra es un no–Estado. Una cosa excluye a la otra. No se puede pensar una construcción más simple y más —objetiva", pero este carácter simple y objetivo descansa sobre el carácter técnico de sus concepciones y conceptos.

[4] El autor juega con los términos "*Stand*", posición o estamento, y "*Wieder–stand*", contraposición u oposición (resistencia). [N. de la t.]

Dicha oposición inmensa, finalmente, se muestra en la revolución del ámbito del derecho internacional. Este último se vuelve con la máxima precisión un derecho posible únicamente entre Estados, cuyos portadores son los Estados y a cuyo orden específico se remiten por esencia sólo los Estados "en cuanto tales". Los pueblos y las naciones que no son capaces de forjar la organización propia de un Estado moderno son "incivilizados"; como el pacto de la Sociedad de Naciones (art. 22) de Ginebra afirma, no pueden gobernarse a sí mismos "en las condiciones particularmente difíciles del mundo moderno" (*dans les condictions particulièrment difficiles du monde moderne; under the strenous conditions of the modern world*); devienen colonias, protectorados o, de cualquier manera, objetos de protección y de dominio por parte de los Estados que son capaces de tales servicios técnico-organizativos y que poseen, por lo tanto, la cualidad de "sujetos" de este derecho internacional. Las guerras resultan en puras guerras entre Estados, es decir, dejan así de ser guerras de religión, civiles, de partido o algo parecido. Como enemigos se enfrentan sólo Estados en tanto organizaciones cerradas en sí. Todo orden y toda garantía legal descansa en el concepto de Estado de este sistema de derecho internacional. El honor y la dignidad del Estado residen en la unidad organizada y en el carácter calculable con el que funciona como mecanismo de mando racional. Como consecuencia, la cuestión de la guerra justa es inconmensurable, desde el punto de vista de la guerra

de Estado conducida contra Estados, así como al interior de este Estado lo es la cuestión de la justa contraposición al mismo. A diferencia de las guerras de religión, civiles y de partidos, la guerra del sistema interestatal no puede ser medida con el metro de la verdad y de la justicia. La guerra estatal no es ni justa ni injusta. Es un asunto de Estado. Como tal, no necesita ser justa. *Ordo hoc non includit*. El Estado tiene un orden propio en sí mismo, y no fuera de sí. Para el derecho internacional, entonces, es esencial un concepto de guerra que no distinga, que no discrimine entre lo justo y lo injusto en el derecho internacional. La guerra estatal tiene su dignidad, su honor, y con ello, intrínsecamente, también su derecho porque son los Estados los que se hacen guerra entre sí y son solo los Estados los que se enfrentan como enemigos. Al contrario, el concepto discriminador de guerra transforma la guerra estatal en una guerra civil internacional. En un ordenamiento legal que reconociera al duelo como institución jurídica, dicho duelo tendría sus garantías internas en el hecho de que para cada duelista se presuponen determinadas cualidades, a saber, que sean hombres "capaces de dar satisfacción" los que se batan a duelo, y por lo tanto cada duelo efectivo, en cuanto tal, no puede ser reconocido como justo o injusto; del mismo modo es imposible en el derecho internacional hablar de guerra justa o injusta en tanto que este derecho es esencialmente un derecho "válido entre Estados". El derecho internacional anglosajón no ha adoptado este concepto continental

de Estado y de guerra porque Inglaterra no devino un "Estado" en la misma medida de las grandes potencias continentales. Ella ha desarrollado sus propios conceptos de enemigo total y de guerra partiendo de la guerra marítima. Insolubles malentendidos y conflictos de convicción jurídica se han producido por estos distintos conceptos de guerra. Al respecto, es todavía posible una impredecible confusión. La experiencia de la guerra mundial alemana de 1914–1918 encierra para esto una lección todavía hoy digna de atención. En efecto, sólo la guerra justa es la verdadera guerra "total".[5]

En el derecho internacional, los Estados se enfrentan recíprocamente en un "estado de naturaleza", como Hobbes ha señalado de manera exacta. Ello ha sido pensado y formulado en modo teóricamente denso en el sentido de su concepto de Estado, esto es, en la distinción entre condición estatal legal y condición natural extra-legal. Es cierto que en el estado de naturaleza se cierran pactos, pero siempre bajo grandes reservas existenciales que impiden que la condición de seguridad de tipo racional y legal tome el lugar de la inseguridad. *Extra civitatem nulla securitas*. El Estado absorbe en sí toda racionalidad y toda legalidad. Fuera de él todo es "estado de naturaleza". Los mecanismos de mando completamente racionalizados y perfectos en sí mismos se enfrentan de manera tanto más "irracional". Cuanto más perfecto es su carácter organizativo interno, tanto menos pueden organizarse sus

[5] Carl Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden kriegsbegriff* (Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Völkerrecht), Munich, 1938.

mutuas relaciones en un mismo plano. Cuanto mayor y más intensamente cada uno de ellos es "Estado", tanto menos pueden tener este carácter estatal las relaciones internacionales. Entre Estados no hay Estado y, por lo tanto, no hay guerra legal ni paz legal sino únicamente una condición de naturaleza pre y extra–legal de mutuas relaciones de tensión entre los Leviatanes, superada de manera insegura por pactos inestables.

En este punto, la imagen del Leviatán, con su mezcla de gran animal y gran máquina, alcanza su grado más alto de eficacia mitica. Da con el recurso a lo elemental que es invariable en las relaciones entre grandes poderes. Las potencias que se enfrentan en la lucha recíproca actúan en un espacio de continuo peligro y amenaza. Están perdidos si no saben distinguir correctamente entre amigo y enemigo. Aquí "no hay garantías", como dijo Carl August Emge. El que busca su seguridad en otro, se le somete. Aquí, en palabras de Hans Freyer, todo es "un mero proceder de manera insegura y al día", cual un espacio vacío "sin los rieles y sin las necesarias guardagujas" propias de la legalidad estatal. "Los Estados, en sí autosuficientes y autónomos, deben emplear toda su fuerza vital el uno contra el otro si pretenden afirmarse."[6] Para las específicas relaciones y los procesos correspondientes a un espacio de este género, las fábulas de animales resul-

[6] Hans Freyer, "Macchiavelli und die Lehere vom Handeln", en *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie (Neue Folge des Logos)*, tomo V, 1938, p. 118. Carl August Emge, "Ideen zu einer Philosophie des Führertums", en *Festschrift für Rudolf Stammler*, 1936, p. 188.

tan ser siempre las mejores ilustraciones: el problema del ataque en la fábula del lobo y el cordero; la "cuestión de la culpa" en la fábula de Lafontaine sobre la culpa por la peste, culpa que naturalmente cae sobre el asno; el desarme, en un discurso de Churchill de octubre de 1928, en donde con humor inglés se expone que cada animal declara que sus dientes son armas de defensa, mientras que los cuernos de los adversarios son armas de ataque. De hecho, siguiendo una de las clásicas fábulas de Esopo y de Lafontaine, se puede desarrollar una teoría clara e ilustrativa de la política y del derecho internacional. Tratándose de una lucha por la vida entre fuerzas elementales, los Leviatanes aparecen como grandes animales, pero, en tanto se enfrentan mutuamente mecanismos de mando fuertemente centralizados, dotados del más alto despliegue de inteligencia humana, que se mueven con sólo una manecilla del tablero de mando, ellos aparecen como grandes máquinas. Ernst Jünger vislumbra la imagen más perfecta de estas organizaciones de potencias en las modernas naves de guerra: "puestos avanzados flotantes del gran dominio, celdas acorazadas en cuyo estrecho espacio se condensa la pretensión de poder." La visión de Campanella en *La Ciudad del sol* parece hacerse realidad desde el punto de vista de la técnica: el mecanismo técnicamente perfecto de una gran nave en las manos de una autoridad que gracias a él, se vuelve absoluta.

Ante tales engranajes técnicamente sofisticados, la cuestión de lo justo y lo injusto pierde fuerza. Se ha di-

cho que pueden ciertamente existir guerras justas, pero no ejércitos justos. Lo mismo podría valer para el Estado como mecanismo. Entonces, hablar de Estado justo o injusto con respecto al Leviatán, en tanto mecanismo de mando, sería a fin de cuentas lo mismo que querer "discriminar" entre máquinas justas o injustas. Cuando Maquiavelo, al final de *El príncipe*, dice que la guerra necesaria para Italia es justa y que las armas que permanecen como último recurso son humanas (*pietose*),[7] resulta todavía muy humano en comparación con la completa objetividad de las grandes máquinas perfeccionadas exclusivamente de manera técnica.

[7] En el capítulo XXVI, "Exhortación a liberar a Italia de los bárbaros", se lee: "*Ques es justicia grande: iustum enim est bellum quibus necessarium et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.*" ["En efecto, es justa aquella guerra necesaria y son piadosas las armas donde no hay esperanza alguna sin ellas"]. [N. de la t.]



Portada distinta del *Leviatán*,
de Thomas Hobbes, Londres 1651*

* En ella el Leviatán está integrado por las cabezas de los individuos y son visiblemente relevantes para la formación del cuerpo político.

5

La persona soberano-representativa muere a causa de la separación entre lo interno y lo externo

Cuando se discute el destino político de una imagen bíblica, la última palabra no la tienen ni el dato textual o la historia de la palabra, ni se encuentra en la exactitud sistemático–conceptual, ni siquiera en la lógica de una historia de las ideas dispersa en el aire. El nombre del *Leviatán* pertenece ya a los nombres que no se dejan citar impunemente y su imagen es tan fuerte que, aunque sólo pintado en la pared, ejerce su efecto. También, en situaciones históricas inesperadas, puede desarrollarse en otras direcciones, insospechadas por sus evocadores. Así, a lo largo del siglo XVIII, el *Leviatán* encontró su máxima expresión exterior en el Estado del príncipe absoluto, pero al mismo tiempo se cumplió su destino en esta época porque se impuso la distinción entre externo e interno. Al respecto, le fue fatal la cuestión de la fe y el milagro.

El *Leviatán* de Hobbes, compuesto por Dios y hombre, animal y máquina, es el dios mortal que da a los hombres paz y seguridad y, sobre esta base —no por fuerza de un "derecho divino del rey"— exige obediencia incondicional. En su contra no hay ningún derecho de

resistencia, ni apelando a un derecho más alto o distinto, ni con fundamentos y argumentaciones religiosos. Sólo él castiga y recompensa. Sólo él, por fuerza de su poder soberano, determina mediante la ley lo que en cuestión de justicia es derecho y propiedad, y lo que en las cosas de la fe religiosa sea verdad y profesión. *Mensura boni et mali in omni civitate est lex* (Lev., cap. 46). Pero aún más: la potencia estatal soberana, por fuerza de su soberanía, determina por sí sola también lo que sus súbditos deben creer como prodigio, como milagro.

El problema de la creencia en los milagros ha ocupado intensamente la filosofía del Estado de Hobbes en diversos lugares del *Leviatán* (hacia el final de los Caps. 26, 37 y 42). Para él no es en lo absoluto una mera cuestión de fundamentos, teorética o crítica de naturaleza general. Al juzgar la teoría hobbesiana de los milagros no hay que olvidar que en aquel entonces la cuestión tenía un significado político inmediato y concreto. Curaciones milagrosas por imposición de las manos eran propias del oficio del rey. Eran una emanación y un signo del carácter sagrado de su persona, la cual, como también Hobbes afirma, "es más que un simple laico". En la lucha contra el Papa de Roma, habia que defender este componente de la dignidad real. Las curaciones milagrosas continuaron siendo por largo tiempo, para el pueblo inglés una institución esencial de la monarquía. Se ejecutaban siguiendo un rito oficial que había sido insertado en el *Common Prayer Book*. En especial los Estuardo, y sobre

todo Carlos II, el rey inglés a quien Hobbes estuvo personalmente ligado, ejercían ampliamente la práctica de las curaciones milagrosas. Carlos II ejecutó numerosas curaciones del género, tanto en el exilio como en la época de la Restauración, y así solamente entre mayo de 1660 y septiembre de 1664 tocó con su real mano alrededor de 23, 000 personas.[1]

Con respecto a la cuestión peculiarmente espinosa de las curaciones milagrosas, la postura de Hobbes es totalmente agnóstica. Él parte del presupuesto de que nadie puede saber con certidumbre si un suceso es un milagro o no. Con esta postura de fondo, Hobbes se vuelve uno de los primeros y más audaces críticos de toda fe en los milagros, sea bíblico-cristiana —como es ahora el caso— o de cualquier otro tipo. Su crítica suena ya totalmente iluminista y con ello se afirma como el auténtico inaugurador del siglo XVIII. Él describe, casi en el estilo de Voltaire, las posibilidades de error, los trucos de los falsificadores, comediantes, ventrílocuos y otros estafadores, en modo tan expresivo que toda petición de fe se manifiesta absurda y sin ningún sentido para ser ulteriormente discutida. El lector del capítulo 37 de su *Leviatán* debe

[1] Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractèr surnaturel attribué à la puissance royal particulièrment en France et en Angleterre*, Paris, 1924, p.—377; ahí se reproduce también una ilustración muy expresiva del "Charisma Basilikon" de J. Brownes (1684), en la cual se muestra a Carlos II curando la escrófula mediante imposición de las manos. Luego: Percy Ernst Schramm, *Geschichte des englischen Königstum im Lichte der Krönung*, Weimar, 1937, pp.—125, 132. Según Schramm la fe en un poder tal del rey es fundamentalmente una "concepción muy poco cristiana" que hace buen juego con la creencia medieval en las brujas y es, aparentemente, un perfeccionamiento de la herencia germánica.

ante todo asumir que la fe en los milagros es siempre sólo superstición y, en el mejor de los casos, queda un radical agnosticismo que, al respecto, considera ciertamente algo como posible, pero nada como verdadero. Pero Hobbes, el gran decisionista, lleva a cabo también aquí su típico viraje decisionista: *auctoritas, non veritas*. Aquí, nada es verdad, todo es orden. Prodigio es aquello que el poder estatal soberano ordena que se crea como milagro; pero también —y aquí estamos particularmente cerca del escarnio—[2] su contrario: los milagros terminan cuando el Estado los prohibe. La crítica radical agnóstica a la fe en los milagros, las advertencias sobre el fraude y la estafa terminan con la decisión inapelable del soberano sobre lo que para su Estado es un milagro. Hobbes usa expresamente como ejemplo a la gran controversia teológica que dominó toda la disputa político-espiritual de los pueblos europeos desde la Reforma y precisamente ya desde el siglo XI, esto es, desde el gran cisma entre la iglesia oriental y la occidental:[3] el sacramento más importante,

[2] Así dice la epígrafe del clásico dístico de Saint-Médard: "De par le Roi défense à Dieu De faire miracle en ce lieu".

[3] Gerhard Ladner, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit* (*Abendmahlstreit, Kirchenreform Cluny und Heinrich III*), publicaciones del Österreichischen Institut für Geschichtsforschung, bajo la dirección de Hans Hirsch, Vol. II, 1936, p. 25: "En la misma época (siglo XI) surgieron graves problemas al interno de la doctrina de los sacramentos, cuando la Iglesia comenzó a cuestionar, con una intensidad hasta entonces desconocida, el peculiar enlace que se dio en occidente entre el espíritu cristiano y la realidad mundana, a través de una reforma autónoma basada en un nuevo punto de apoyo jurídico; un paso no imitado por la iglesia griega, que al respecto estuvo bajo la influencia del cesaropapismo..." Ladner indica justamente también que el papado romano creó desde el siglo XI un nuevo sistema jurídico que destruyó el imperio alemán y que la lucha sobre las relaciones entre lo temporal y lo espiritual fue dirimida tanto como disputa jurídica como disputa sobre los sacramentos (pp. 46–47).

después del bautizo, para la vida de la comunidad cristiana, el sacramento del altar y de la comunión del pan y del vino, el milagro de la transustanciación del pan y del vino en la carne y el cuerpo de Cristo. Si un ser humano afirma que por medio de determinadas palabras pronunciadas por él se transforma el pan en algo totalmente distinto, a saber, un cuerpo humano, nadie tiene motivos racionales para creer a un particular; pero si el poder estatal ordena creer en ello, entonces es un milagro y cada uno tiene el deber también jurídico y confesional de observar esta orden. Por consiguiente, si algo debe ser considerado un milagro, es decisión del Estado, en tanto que razón pública, la "public reason" opuesta a la "private reason" de los súbditos. Con esto, el poder soberano está en el máximo punto de su potencia. Es el más alto representante de Dios en la Tierra. Nombrar al soberano como el "lieutenant of God", en este preciso contexto al final del capítulo 37 que trata de los milagros, no es simple casualidad. El dios mortal también tiene poder sobre milagros y profesión de fe.

Sin embargo, es en este lugar, en el apogeo de la potencia del poder soberano que logra la unidad de religión y política, donde se muestra la fisura en la unidad, de otro modo tan cerrada e irresistible. Aquí, al tratar del milagro y la fe, Hobbes elude un punto decisivo. En la cuestión de la fe en los milagros pone una irreductible reserva individualista, de tal modo que, en nuestra consideración, toda ulterior discusión sobre si efectivamente

Hobbes era lo que se denomina un "individualista" sale sobrando. En efecto, en este lugar hace su aparición, en el sistema político del Leviatán, la distinción entre fe interior y profesión exterior. Hobbes considera la cuestión del prodigio y del milagro un asunto de la razón "pública", opuesta a la "privada"; pero, por fuerza de la general libertad de pensamiento —*quia cogitatio omnis libera est*—, deja intocada al individuo la libertad interior de creer o no creer, usando su razón privada, y de cuidar el *iudicium* particular en su corazón, *intra pectus suum*. Desde luego, en cuanto se trata de la profesión externa de fe, el juicio privado se suspende y el soberano es quien decide la verdad y la falsedad.

Con esto, las distinciones entre privado y público, entre fe y profesión de fe, *fides* y *confessio*, *faith* y *confession*, son introducidas de tal manera que todo desarrollo ulterior se produjo consecuentemente de ellas a lo largo de los siglos sucesivos, hasta el Estado de derecho liberal y constitucional. A partir de este punto, ganado por el agnosticismo —y no por la religiosidad de los sectarios protestantes—, se instituye el moderno Estado "neutral". Desde el punto de vista de una historia de la constitución, se encuentra aquí una doble dimensión: en primer lugar, el comienzo jurídico (no teológico) de la moderna libertad individual de pensamiento y de conciencia, y de los derechos de libertad del individuo que caracterizan la estructura del sistema constitucional liberal; y, en segundo lugar, el origen del Estado como potencia exterior, justifi-

cada por el carácter incognoscible de la verdad sustancial, el origen del *stato neutrales agnóstico* de los siglos XIX y XX. Un pasaje sucesivo (cap. 42 del *Leviatán*) se añade como refuerzo, dando claramente al poder estatal el derecho de exigir una "profesión de fe con la lengua" contraria al cristianismo, pero dejando la "fe interior" más allá de toda coerción. Para ello, Hobbes se remite a un pasaje de la Biblia (II Rey, 17–19), mas, sobre todo, de nuevo a la distinción entre interno y externo. También la respuesta al obispo Bramhall (1682) confirma que aquí se toca un punto delicado y se acoge en el sistema político la reserva de la libertad interior de pensamiento y de fe, privada. Éste resultó ser el germen mortal que destruyó desde adentro al poderoso *Leviatán* y que mató al dios mortal.

Ya pocos años después de la publicación del *Leviatán*, cayó la mirada del primer judío liberal sobre la fisura apenas visible. De inmediato, reconoció en ella el punto débil en el cual irrumpió el liberalismo moderno, y en el cual la entera relación que Hobbes había montado y pensado entre exterior e interior, entre público y privado podía ser volteada en su contrario. Spinoza ha llevado a cabo la inversión en el famoso capítulo XIX de su *Tractatus theologico–politicus*, publicado en 1670. Ya en el subtítulo de su libro habla de la *libertas philosophandi*. Ciertamente él establece como punto firme en su exposición que el poder estatal, en el interés de la paz externa y del orden externo, puede reglamentar el culto religioso

exterior y que todos los ciudadanos deben observar dichas reglas. Todo lo relacionado con la religión obtiene fuerza jurídica, *vim iuris*, en primer lugar por el mando del poder estatal. Pero éste sólo pone disposiciones para el culto exterior. También en Hobbes, la separación de interno y externo está presente, en germen, en los pasos citados sobre la fe en los milagros y la profesión de fe. Pero el filósofo judío desarrolla al máximo este germen, hasta alcanzar lo contrario y el *Leviatán* queda privado de alma, desde adentro. "Hablo expresamente", dice Spinoza, "solamente del culto exterior, no de la piedad misma, ni de la íntima adoración de Dios". La convicción interior y la "piedad misma" pertenecen a la esfera del derecho del individuo. "*Internus enim cultus et ipsa uniuscujusque juris*".

Este pensamiento se amplía, en el siguiente capítulo XX del *Tratado teológico–político*, a principio general de la libertad de pensar, de sentir y de expresar opiniones, aunque siempre con la reserva de la paz pública y de los derechos del poder soberano. Se sabe que el Tratado depende en mucho de Hobbes.[4] Pero el inglés trató, con una reserva de este tipo, de no colocarse fuera de la fe de su pueblo, sino por el contrario, permanecer en ella. Mien-

[4] Se refieren dos declaraciones de Hobbes sobre el Tratado de Spinoza; una, frente a Lord Devonshire: Ne judicate ne judicemini; la otra, frente a Aubrey: he hat cut throughhim a barre's length, mas él mismo no se atrevió a escribir con tanto atrevimiento. Tönnies (Thomas Hobbes, Leben und Werk, 1925, p. 286, nota 60) quiere concluir de ello que Hobbes encontró en el libro de Spinoza "si no de manera expresa su teoría, sí, indudablemente su intención". Ciertamente Spinoza ha tomado lo esencial de Hobbes y obviamente Hobbes se ha dado cuenta de ello. Pero sus palabras cuasi oraculares contienen seguramente todavía hoy algo más que el mero asentimiento. John Laird 300/303 ve la diferencia entre Spinoza y Hobbes, sobre todo, en el nudo maquiavelismo de Spinoza y en su carencia de toda "apreciation of duty".

tras que el filósofo judío adviene desde fuera a una religión de Estado y, por tanto, trae consigo del exterior también la reserva. En Hobbes, la paz pública y el derecho del poder soberano estaban en primer plano; la libertad individual de pensar sólo permanecía en segundo plano, abierta como última reserva. Ahora, al revés, la libertad individual de pensamiento deviene principio formador y las necesidades de la paz pública, así como el derecho del poder estatal soberano se transforman en meras reservas. Un pequeño movimiento conceptual perturbador —procedente de la existencia judía— y con la más simple consecuencialidad se efectuó, en un lapso de algunos años, el viraje decisivo en el destino del *Leviatán*.

El desarrollo estatal del siglo XVIII perfecciona la teoría de la soberanía del príncipe, el *cujus regio, ejus religio*, y con ello la forma clásica de un absolutismo estatal, pleno e indiviso. Pero este proceso de perfeccionamiento avanza sólo de manera que, si bien la potencia absoluta estatal, la persona soberano-representativa, que venció sobre los adversarios estamentales y eclesiásticos, domina el teatro visible de los sucesos políticos y el primer plano del escenario histórico-político, al mismo tiempo, empero, las invisibles distinciones entre externo e interno, entre público y privado, son llevadas hasta sus consecuencias extremas en todas las direcciones, llegando a una separación y antítesis siempre más aguda. Hobbes triunfó en el continente, a través de Puffendorf y Thomasius, pero sólo a costa de aquella inversión de la relación

entre externo e interno. En Thomasius, al pasar del siglo XVII al XVIII, la separación llega a ser expresada con la evidencia arrogante propia de un concepto que está destinado a devenir patrimonio común de los siguientes siglos. Los *Thomasischen Gedanken*, que se publican en alemán en 1724, son al respecto el mejor ejemplo sea porque llevan el sello de su procedencia hobbesiana y spinoziana, sea porque, como ha dicho correctamente Bluntschli, son la "propedéutica científica para el Estado de Federico el Grande".[5] Según estos *Gedanken* presentados en forma de tesis, el príncipe no posee ningún tipo de derecho de coacción sobre las cosas de religión así como en todo lo que atañe a la "actividad del entendimiento humano"; ciertamente él no necesita soportar a los ateos y a quienes niegan la creación divina y la providencia, pero únicamente porque de ellos sólo se puede esperar que "destruyan la tranquilidad de la comunidad". "Nadie debe expresar sus juicios de modo diferente de como piensa". El Estado deviene esencialmente policía; pero limitada a la tranquilidad, seguridad y orden "públicos". Desde Thomasius en adelante, también la separación entre derecho y eticidad se hizo teoría habitual y *communis opinio* de los juristas y de los politicos. La doctrina del derecho y del Estado de Kant, con su contraposición de la heteronomía jurídica y la autonomía moral ha efectuado

[5] Joh. Casp. Bluntschli, *Geschichte des Allgemeinen Staatsrecht und der Politik*, 1864, p. 192. A propósito de la influencia en la teoria del Estado de Federico el Grande, ejercida en mayor medida por Hobbes que por Locke, cfr. Gisbert Beyerhaus, *Friedrich der Grosse und das 18. Jahrhundert*, Bonn, 1931, p. 11.

solamente un resumen que sanciona, en forma definitiva, tales posturas del siglo XVIII. Al respecto, puede quizás significar una limitación pero de ninguna manera una abolición de la fundamental separación entre interno y externo, el hecho de que la praxis estatal permanezca en un primer momento bastante intolerante o que Christian Wolff, por ejemplo, quiera prohibir los pietistas y aplicar una rigurosa censura, o que Kant rechace decididamente el derecho de oposición. Tales factores no son decisivos para el desarrollo global del derecho constitucional. Sólo es esencial que aquel germen, puesto por Hobbes en su reserva privada sobre cuestiones de fe y en la distinción entre creencia interior y profesión exterior, brota irremediablemente y se vuelve una convicción dominante y hegemónica.

La separación interno–externo, público y privado, no domina únicamente el pensamiento jurídico sino que correspondía también a la convicción general de todas las personas cultas. El relegar el Estado sólo a un culto exterior, como lo hizo Spinoza, fue también la tesis de fondo de la disertación de Estrasburgo de Goethe que concierne a la relación entre Iglesia y Estado. Su contenido es comunicado en "Dichtung und Wahrheit" a través de la descripción del periodo de Estrasburgo. La Iglesia, dice el joven Goethe, se encuentra siempre en lucha sobre dos frentes: contra el Estado y contra la necesidad de libertad del individuo; la solución al difícil problema sólo puede ser encontrada cuando el legislador determine, a su dis-

creción, el culto que todos deben observar exteriormente. Por lo demás, se añade expresamente que "no debería ser cuestionado lo que cada individuo piensa, siente o medite". El Estado absoluto puede exigirlo todo, pero justamente sólo exteriormente. *El cujus regio ejus religio* es realizado, pero mientras tanto la *religio* se ha marchado furtivamente a una nueva esfera, totalmente distinta e inesperada; esto es, a la esfera privada de la libertad del individuo que piensa libremente, siente libremente y que es absolutamente libre en su meditar.

Los inspiradores del florecimiento de esta reserva interna fueron muy distintos el uno del otro y hasta contrapuestos: asociaciones y órdenes secretas, rosacruces, masones, iluminados, místicos y pietistas, sectarios de todo tipo, los numerosos "silenciosos en la tierra" y sobre todo, también aquí, nuevamente el incansable espíritu de los judíos, que supo explotar la situación de la manera más decidida, hasta que la relación público–privado, comportamiento exterior y convicción interior fue puesta de cabeza. En el siglo XVIII, fue Moses Mendelssohn, en su escrito *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), quien hace valer consecuentemente la separación interno–externo, moralidad–derecho, convicción íntima y comportamiento externo, y exige al Estado la libertad de conciencia; con un espíritu no extraordinario, incomparable con el de Spinoza, pero con el indefectible instinto de que un tal subterráneo minar y socavar la potencia del Estado es el mejor medio para paralizar a

los pueblos extraños y para emancipar al propio pueblo judío. El escrito de Moses Mendelssohn también dio lugar a la primera gran disputa, verdaderamente profunda, en la sabiduría alemana con la táctica judía de la distinción, a saber, al *Golgotha und Scheblimini* (1784) de Johann Georg Hamann. Hamann, el gran conocedor, está enterado del significado del *Leviatán* y del Behemoth. Sabe que el *Leviatán* era el pez poderoso y símbolo de la peculiaridad inglesa. En esta interpretación, él caracteriza la hipocresía del moralismo burgués, la mojigatería, como "caviar del *Leviatán*", a diferencia del "maquillaje galicano" de los estetas. Aludiendo al Estado de Federico el Grande, cita el pasaje del *Libro de Job* 40,18 y, de esta manera, a Behemoth, el animal terrestre. Con maravillosa superioridad ante los artificios conceptuales del judío ilustrado, Hamann replica que el Estado, la religión y la libertad de conciencia son tres palabras que pueden decir todo y nada, y por ende se definen en función de otras palabras, "como la indeterminación del hombre con respecto a la determinación del animal". El Behemoth es aquel animal hacia quien los pobres y los tutelados están agradecidos porque los perros de caza de Nimrod[6] les dejan algunas migajas. Pero, sobre todo, aquí se ve por primera vez con toda claridad lo que ha sido del *Leviatán* de Hobbes: es una concentración de poder, todopoderosa hacia el externo aunque impotente sobre lo interno, que sólo puede fundar "deberes coercitivos en la obligación

[6] Héroe cultural asirio-babilónico, cazador y fundador de ciudades. [N. de la t.]

lograda por el temor". Con gran visión de éxito, el judío Moses Mendelssohn exigía a dicha concentración de poder que debiera preocuparse tan poco de lo que piensan los individuos —ya que, como es sabido, cada uno a su modo puede convertirse en beato— como, al revés, Dios se preocupa del comportamiento exterior de los hombres.

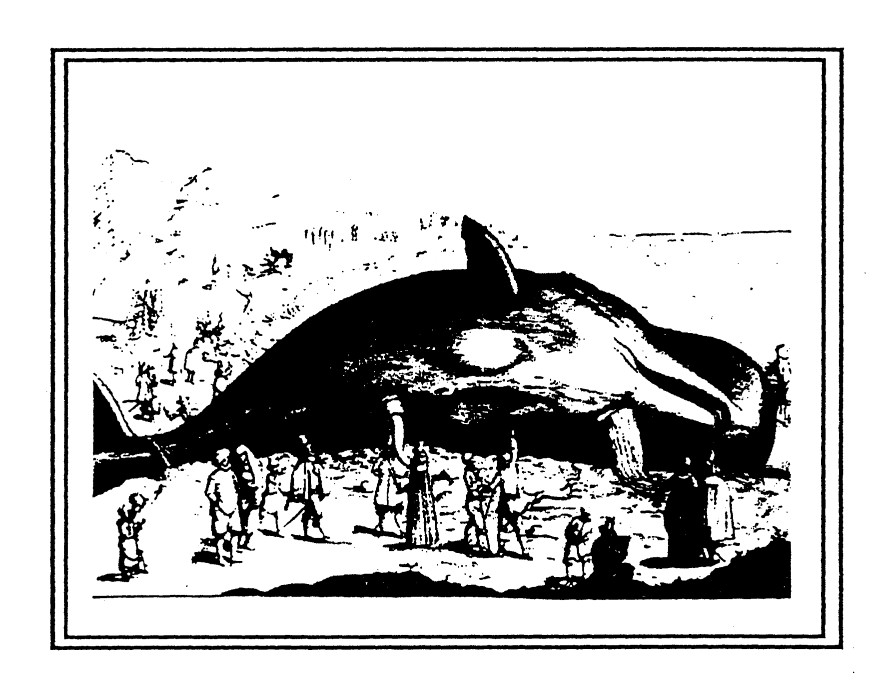
Pero, cuando el poder público quiere seguir siendo solamente público, cuando Estado y profesión de fe desplazan la creencia interna al ámbito de lo privado, entonces el alma de un pueblo se entrega al "camino misterioso", que conduce hacia la interioridad. Entonces crece la fuerza contraria del callar y del silencio. En el momento en el cual se reconoce la distinción entre interno y externo, la superioridad de lo interno sobre lo externo y, con ello, la de lo privado sobre lo público, es, en lo esencial, cosa ya decidida. Una potencia y poder público puede ser reconocida total y enfáticamente, puede aun ser lealmente respetada; mas en tanto poder solamente público y meramente externo, ya es hueco y desanimado desde adentro. Un dios terrenal de esta especie tiene de su parte todavía, y únicamente, la apariencia y los simulacros de la divinidad. Nada divino se deja coaccionar externamente. *Non externa cogunt Deos*, dijo contra un Nerón el filósofo estoico en la situación política de un Séneca. Quien en lo más mínimo se adentra en la distinción de interno y externo, ha reconocido ya con ello la superioridad última de lo interno sobre lo externo, de lo invisible sobre lo visible, de la calma sobre el barullo, del más allá sobre el

más acá. Esta superioridad de lo no–público puede realizarse de manera infinitamente variada, pero —una vez reconocida la distinción— no hay más duda alguna sobre el resultado. La superioridad humanista-racional que, por ejemplo, demuestra el invisible Próspero bajo la modalidad de un gobernante ilustrado ante las crisis de delirio furioso de Calibán en la Tempestad de Shakespeare, es ciertamente algo distinto del carácter reservado de un rosacruz que se repliega en su interioridad y existe *foris ut mortis, intus ut libet*; y también algo distinto es la confiada seguridad de un pío luterano, como Paul Gerhardt, que sabe que Dios da un plazo al *Leviatán* y que, con Lutero, "deja delirar a los locos; aun, muy distinta es la altanería del masón iniciado a los altos grados y, de nuevo, es distinta la irónica superioridad del romántico que busca abrigo detrás de su subjetividad. Cada una de estas posturas tiene su propia historia, su propio estilo, su propia táctica. Pero, si bien tan distintos, tan diversamente estructuradas la una de las otras, logias masónicas, conventos, sinagogas y círculos literarios coinciden todos, ya en el siglo XVIII, en la enemistad contra el *Leviatán*, elevado a símbolo del Estado.

Todas aquellas múltiples, incontables e irreductibles, reservas de lo interno sobre lo externo, de lo invisible sobre lo visible, de la convicción sobre la acción, de lo secreto sobre lo público, del silencio sobre el ruido, de lo esotérico sobre el lugar común se unen ahora por sí mismas, sin plan u organización, en un sólo frente, el cual

triunfa sin mucho esfuerzo sobre el mito positivamente entendido del *Leviatán* y lo transforman en su propio triunfo. Todas las fuerzas míticas de la imagen del *Leviatán* se vuelven ahora contra el Estado que Hobbes simbolizaba de esta manera. Para el pío lector de la Biblia, el *Leviatán* continúa siendo algo espantoso; para el puritano, un signo de la más descarada idolatría de una criatura. Para todo buen cristiano tenía que ser una idea horrorizante ver al gran animal contrapuesto al *corpus mysticum* del Dios hecho Hombre, al gran Cristo. Con respecto a los judíos, la imagen del *Leviatán*, interpretada desde siglos por rabinos y cabalistas, reforzó su sentimiento de superioridad ante los pueblos paganos y el ídolo bestial de su voluntad de poder. El ilustrado humanista, por su parte, podía concebir perfectamente el Estado como obra de arte y maravillarse, pero para su gusto clasicista y su sensibilidad sentimental, el *Leviatán*, elevado a símbolo del Estado, aparecía o como una bestialidad o como una máquina transformada en Moloch que había perdido todas las fuerzas de un mito de la razón y que sólo quedaba como representación de un "mecanismo", muerto y movido desde el exterior, a quien ahora se colocaba en oposición polémica contra el "organismo" animado y movido desde el interior. Cuando posteriormente un sentimiento romántico ampliamente difundido avizoró en la figura del Estado una planta, un árbol en crecimiento o acaso una flor, la imagen del *Leviatán* se hizo verdaderamente grotesca. Ahora, ya nada recuerda

a un "gran hombre" y a un Dios nacido de la razón humana. El *Leviatán* deviene un asunto inhumano y subhumano, en el cual puede quedar por verse, como cuestión totalmente secundaria, si la in- o subhumanidad es concebida como organismo o mecanismo, como un animal o un aparato.



*Balaena**

* Johannes Ionstonus, Historiae naturalis, 1650.

6

La máquina del Estado legislativo se quebranta frente al pluralismo de los poderes indirectos

El Leviatán como *magnus homo*, en tanto persona estatal soberana en forma divina, fue destruido desde el interior en el siglo XVIII. La distinción entre interno y externo fue para el dios mortal la enfermedad que lo condujo a la muerte. Sin embargo, su obra, el Estado, le sobrevivió como un ejecutivo bien organizado, un ejército y policía con un aparato administrativo y judicial, así como con una burocracia muy funcional y profesionalmente preparada. Desde este momento, el Estado aparece siempre bajo la imagen del mecanismo y de la máquina. También el desarrollo del concepto de derecho y de ley va de la mano con el proceso anterior. Debido a que el Estado de los príncipes absolutos debía ser vinculado jurídicamente por la ley y, de esta manera, ser transformado de Estado-potencia y Estado-policía en "Estado de derecho", también la ley se transformó y se volvió un medio técnico para domar al Leviatán, "*to put a hook into de nose of the Leviathan*".[1] La ley devino un instru-

[1] J. Figgis, *Op. cit.*, p. 114. Con respecto al concepto usado en el texto de "*legislator humanus*" de Marsilio de Padua, que es todavía medieval: A. Passerin d'Entrèves, en el ensayo "Rileggendo el *Defensor Pacis*", en *Rivista Storica Italiana*, IV, I, 1934.

mento técnico, destinado a hacer calculable el ejercicio del poder estatal. La línea fundamental de este desarrollo es la formalización legal general. Pero el Estado mismo se transforma en un sistema legal positivista. Del *legislator romanus* se llega a una machina legislatoria. La legitimidad de la monarquía de derecho divino se ve despojada de toda su fuerza política por las repercusiones de la Revolución Francesa, hasta convertirla en una institución de derecho histórico. El monarca legítimo restaurado se repliega de la *potestas* a la *auctoritas*. Lo que desde el Congreso de Viena en 1815 se hace pasar por "principio dinástico de legitimidad", tiene su fundamento sólido en la legalidad estatal de la burocracia y del ejército. Todo lo demás es aureola histórica y residuo, usado por las fuerzas y potencias sociales realmente eficaces para legitimar su propio poder. Una legitimidad "restaurada" es, sin embargo, un paraíso meramente artificial.

En los Estados del continente europeo, el Estado absoluto del siglo XVIII regido por el príncipe es sustituido por el Estado burgués de derecho del siglo XIX. Bajo el nombre de "Estado de derecho" se oculta un sistema de legitimidad fundado en una "constitución" hecha por hombres y que opera según leyes escritas, sobre todo con codificaciones de leyes. Es sabido desde hace tiempo que el Estado burgués de derecho es en realidad sólo un Estado de leyes. "Lo que desde el siglo XIX en los Estados del continente europeo se entendía como Estado de derecho era en realidad solamente un Estado legislativo. La justifi-

cación de un sistema estatal de este tipo descansa en la legalidad general de todas las manifestaciones de poder por parte del Estado. Un sistema de legalidad cerrado fundamenta la pretensión de obediencia y justifica la eliminación de todo derecho de resistencia. Aquí, la ley es la específica forma de manifestación del derecho; la específica justificación de la coacción estatal es la legalidad".[2] Ya Max Weber había hablado de cómo en el funcionamiento racionalizado del Estado moderno "la legalidad puede valer como legitimidad". Según el pronóstico de Max Weber, el futuro pertenece a la burocracia inteligente y profesionalizada, verdadero eje del Estado tecnificado que opera según una secuencia racional interna siguiendo normas legales. La legalidad es el modo positivista de funcionamiento de la burocracia. Por ello, Estado moderno y legalidad están esencialmente interrelacionados. Como Otto von Schweinichen ha señalado acertadamente, el así llamado "Estado de derecho" es siempre solamente un Estado de leyes, ya que la realidad del "Estado", históricamente concreta, se relaciona con el "derecho" únicamente en la medida en que lo transforma en "ley" estatal. El Estado reacciona, dicho en términos químicos o físicos, al elemento "derecho" sólo si éste aparece como compuesto de legalidad estatal. De esta manera, el problema de la legalidad no se deja desechar como un armazón jurídico "meramente formal" o una cuestión de

[2] *Legalität und Legitimität*, Munich, Duncker & Humblot, 1932, pp. 7–8; así como la cita de Max Weber; con respecto a la observación de Otto von Schweinichen, cfr. *Disputation über den Rechtsstaat*, Hamburgo, 1935.

etiquetas. Adecuadamente entendida y correctamente empleada, la legalidad, en una entidad estatal organizada de forma moderna, es una realidad de primer rango porque es un modo de funcionamiento necesario para las magnitudes y fuerzas efectivas, como la burocracia y los funcionarios. A través de su perfeccionamiento, la máquina deviene justamente una realidad autónoma que no se deja manipular arbitrariamente por cualquiera, y cuyas leyes de funcionamiento obligan, más bien, a ser respetadas por un servidor confiable. La sorprendente estructura de un Estado moderno, siempre más acrecentada y perfeccionada por medio de inauditas invenciones técnicas y el complicado mecanismo de mando de su ordenamiento administrativo, exigen una determinada racionalidad y forma de mando, así como un plan examinado a fondo con gran competencia. Todo esto significa la transformación de la legitimidad en la legalidad; del derecho divino, natural o de cualquier otro derecho preestatal en una ley positiva, estatal.

Mucho antes de la efectiva realización histórica de esta gran machina *machinarum legalista* y mucho antes de la palabra "positivismo jurídico", Hobbes ya había pensado la transformación del derecho en un mando legal positivo —en el contexto de la transformación del Estado en un mecanismo movido por motivaciones coercitivas de tipo psicológicas— de manera tan consecuente y sistemática que no sólo acabó con todas las concepciones medievales de un "derecho divino de los reyes", sino tam-

bién con todos los conceptos de derecho y de constitución sustantivamente entendidos. Por ello, en un doble sentido, él se volvió el antepasado espiritual del Estado de derecho y constitucional burgués que pasó a ser dominante en el siglo XIX en el continente europeo.

Primero, en el sentido del concepto "constitucional" del ordenamiento estatal que concebía al Estado constitucional de derecho en tanto sistema de legalidad fundado en la resolución de una asamblea constituyente y ordenadora. A este propósito, debo reparar en una omisión de la cual tanto yo como los demás teóricos e historicistas constitucionales de los últimos años somos culpables por no prestar la suficiente atención a una importante constatación de Ferdinand Tönnies de 1926. Tönnies ha hecho notar que en Hobbes la fundación del Estado a partir de un pacto es esencialmente distinta de las concepciones medievales porque las teorías medievales querían fundar toda comunidad como "Estado de derecho" recurriendo al pacto, mientras que Hobbes distinguía de manera objetivo–neutral y científica entre todo Estado en cuanto obra humana producto de un pacto de todos con todos y, sólo después (*Leviatán*, cap. 18), al interior del concepto general y valorativamente neutral de "Estado", distingue, además, un particular tipo de Estado "instituido" o "institucionalizado" (*commonwealth by institution*), que de hecho puede designarse como Estado "constitucional" de derecho. El Estado institucionalizado o "constitucional" es, en efecto, un Estado ordenado por la decisión de una

"multitud de hombres", esto es, de una "asamblea nacional constituyente". Según Hobbes, todo Estado se funda por un pacto; todo Estado es, también, un Estado de derecho porque no puede darse en el Estado un derecho ultra o anti–estatal; pero sólo el Estado fundado por dicha asamblea nacional constituyente es un Estado constitucional de derecho y de ordenamiento. "Si en el lugar de una multitud de hombres —dice Tönnies— se pone una nación (para el carácter abstracto de la doctrina —añade—, la multitud indiferente permanece ciertamente como algo característico), entonces hablo de una asamblea nacional constitucional. Y, en esta forma, el teorema de Hobbes ha influido por mediación de Rousseau sobre los inicios de la Revolución Francesa. Rousseau sólo aporta la tesis de que para él ninguna constitución, esto es, ninguna forma estatal era definitiva, es decir, le parecía evidente que el resurgimiento periódico de la asamblea nacional era la continuación del estado de naturaleza; en otras palabras, este autor hace en cierto modo de la revolución una verdadera institución estatal, como algo que resulta del estado de naturaleza siempre persistente debajo de lo político y que es legalizado por el derecho natural válido en él, mientras que Hobbes quiere esta continua negación y superación dentro del estado civil efectivo y consumado.

Es correcto. Sólo quiero añadir que la neutralización tecnificadora, que yace en la construcción general del Estado que empuja a la neutralidad, contiene ya en sí la tec-

nificación y la neutralización del derecho en ley y de la constitución en ley constitucional. Siguiendo el desarrollo arriba expuesto, la ley resulta en un medio de la motivación coactiva psicológica y de los funcionamientos calculables, que puede servir a metas y contenidos muy distintos y contrapuestos. Debido a esto, según Hobbes, todo sistema coercitivo que funciona de manera calculable a partir de leyes es un Estado y, en la medida en que sólo hay derecho estatal, también un Estado de derecho. Tal formalización y neutralización del concepto "Estado de derecho" en sistema de legalidad estatal funcional de manera calculable y sin consideración de metas o de contenidos sustantivos de verdad y de justicia, devino en el siglo XIX en la doctrina jurídica generalmente hegemónica bajo el nombre de "positivismo jurídico". El desconcierto de los constitucionalistas burgueses fue, por lo tanto, muy grande cuando desde 1917–1920 apareció en el horizonte un aparato estatal bolchevique y, en tanto que funcionaba según normas calculables, podía asimismo reivindicar para sí el nombre de "Estado de derecho".[3]

También en el siglo XIX fue la mirada de un filósofo judío, Friedrich Julius Stahl–Jolson, la que reconoció de inmediato el punto de irrupción y se aprovechó de él. Superó el concepto para nada neutral de Estado de derecho del liberal alemán Robert Mohl y proclamó la definición de Estado de derecho aceptada por todos por su particular evidencia jurídica: "Estado de derecho no sig-

[3] *Cfr.* Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928, p. 138.

nifica en lo absoluto la meta y el contenido de un Estado, sino solamente el tipo y el carácter que lo realizan". Con ello fueron aseguradas tanto la nueva separación entre contenido y forma, entre meta y carácter, como la oposición de interno y externo desarrollada en el siglo XVIII. Stahl-Jolson, quien llevó a cabo esta tarea, elogia —cosa comprensible desde su punto de vista— la distinción forjada por Tomasius entre moral y derecho, e indica en ella "un progreso esencial" que ha "asegurado para siempre la separación entre los dos ámbitos", de manera que "la paz interior y exterior, el carácter coercitivo del derecho y el no-coercitivo de la ética son delimitadas bajo toda relación". Este singular representante del derecho divino de los reyes cristianos afirma con satisfacción que Hobbes, a diferencia de Grocio, distinguió el Estado no sólo del príncipe sino al mismo tiempo del pueblo.[4] ¡Qué conservadurismo! Hamman definió la manera de Spinoza de filosofar de "incompetente y desautorizada"; ¡qué habría dicho de un tal apologista de la monarquía cristiana! Bajo muchas bellas palabras sobre "el Estado cristiano" y sobre " la legitimidad contrarrevolucionaria", el filósofo judío continúa con seguridad de meta y de instinto en la

[4] Stahl-Jolson, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, I (Vol. I de la *Philosophie des Rechts* en la segunda edición de 1847), pp. 122–123, 179–180 (sobre Tomasius); el pasaje sobre Hobbes, *ibidem*, p. 175. A propósito del nombre de "Jolson" quisiera remitir a la *Disertación de Marburgo* de Oskar Voigt, *Werdegang und Wirksamkeit Friedrich Julius Stahls in Bayern bis zu seiner Berufung nach Berlin 1840* (Manuscrito de 1919. También se encuentran ahí, pp. 12, 23 y 26 del manuscrito, las argumentaciones que me han empujado a la grafía Jolson (en vez de Golson) y que me convencen al respecto. De todos modos, el importante trabajo de Voigt parece haber sido poco utilizado, así como el *Nachlass* de Stahl-Jolson, cuidado en Wolfenbüttel.

línea que va de Spinoza a Moses Mendelssohn. Spinoza había vivido todavía como individuo solitario en silencio esotérico, sin que el gran publico[5] de su siglo supiera mucho o sospechase de él. Moses Mendelssohn perteneció ya a la entonces aún modesta pero en lo absoluto insignificante "sociedad" berlinesa; figuraba ya en el escenario literario público y su nombre era por lo general conocido y hasta famoso entre los ilustrados contemporáneos. Al contrario, ahora, desde el Congreso de Viena, la primera generación de jóvenes judíos emancipados irrumpe en un frente más amplio en todas las naciones europeas. Los jóvenes Rothschild, Karl Marx, Börne, Heine, Meyerbeer y muchos otros ocuparon, cada cual en su esfera de acción, la economía, la publicidad, el arte y la ciencia. Stahl-Jolson es el exponente más audaz de este frente judío. Penetró en el Estado prusiano y la Iglesia evangélica. El sacramento del bautismo le sirvió no sólo, como para al joven Heine, de "éntreebillet" ("boleto de entrada", ndt) para la "sociedad", sino también como documento de identidad para entrar en el reino sagrado de un Estado alemán todvía sólido. Desde altas oficinas estatales pudo confundir ideológicamente y paralizar espiritualmente el núcleo más interno de la entidad estatal, realeza, nobleza e Iglesia evangélica. Él supo cómo hacer plausible, para los conservadores prusianos y para el rey mismo, la monarquía "constitucional" en tanto concepto contrario salvador frente a la monarquía parlamentaria; debido a lo cual, los condujo el plano de los

[5] "Offentlichkeit", lit.: publicidad, esfera de lo público. [N. de la t.]

enemigos políticos internos del "constitucionalismo", ante el que el Estado militar prusiano debía desplomarse bajo la prueba de resistencia de una guerra mundial en octubre de 1918. Stahl–Jolson trabajó en la línea global de su pueblo, en la naturaleza doble de una existencia enmascarada que se volvía tanto más horrorosa cuanto más desesperadamente quiere ser distinta de lo que es. Lo que pasaba en su alma o en lo más profundo de su conciencia es inaccesible,[6] pero también es inesencial para el gran proceso de esta realidad política. En el consecuente proseguimiento de la gran línea histórica, que de Spinoza a través de Moses Mendelssohn conduce al siglo del constitucionalismo, Stahl–Jolson llevó a cabo de todas maneras su trabajo como pensador judío y, para continuar con la imagen, cooperó con su parte para castrar un vigoroso Leviatán.

A la transformación introducida por Hobbes del concepto de constitución del Estado de derecho se relaciona la transformación del concepto de ley. Ésta se hace decisión y mando en el sentido de una motivación coactiva psicológicamente calculable. Se hace, para usar el lenguaje de

[6] El sobrino de Stahl–Jolson, profesor de gimnasio en Giessen, quemó todas las cartas de su tío "por ilegibles". También la mujer de Stahl–Jolson, de origen alemán, quemó después de la muerte del marido correspondencias enteras y documentos no científicos. En las *Obras Póstumas* de Wolfenbüttel encontré una carta de Anna Homeyer dirigida a Wilkens (quien planeaba una biografía de Stahl) fechada el 16 de febrero de 1872, según la cual, la Señora Stahl-Jolson no quería que "la vida íntima, secreta", de su marido fuera de conocimiento público; "además, nunca pudo olvidarse del hecho de que su marido fuera israelí". Se me ha cubierto de lodo por mi afirmación: "no puedo mirar en el alma de este Stahl–Jolson" (*Deutsche Juristen-Zeitung*, 1936, p. 1197), pero nadie preguntó por cuál camino llegó a esta afirmación. Se añade esta nota para aquellos que tengan un interés objetivo.

Max Weber, "posibilidad de coerción a la obediencia". La ley típica de un tal ordenamiento coercitivo es la ley penal, la *lex mere poenalis*, como consecuencia, el ordenamiento producido por este tipo de ley es un mero *ordo poenalis*. Sin embargo, en la exclusión de los contenidos de verdad y de justicia y en la exteriorización de la norma están dadas también las seguridades específicas a las que aspira el Estado burgués de derecho. En tanto amenaza de coerción, por ejemplo, la ley no puede tener ningún poder reactivo. Hobbes aclara que las leyes *post–factum* de hecho no son vinculantes (*Leviatán*, cap. XXVII). El resultado es entonces el mismo que en Locke, quien, apreciado como el verdadero padre del Estado liberal de derecho, justo en dicha calidad combatió con la máxima vivacidad el carácter admisible de tales leyes *post–factum*. También en otros aspectos, como por ejemplo la frase igualmente discutible "*nullum crimen sine lege*", es notable la afinidad del resultado. Mientras tanto, sobre todo gracias a los trabajos de Ferdinand Tönnies, han sido puestos en relieve los elementos del Estado de derecho presentes en su doctrina y Hobbes es reconocido como teórico del "Estado positivo de derecho".[7] Pero a lo largo los siglos, Hobbes fue el mal afamado representante del "Estado–potencia" del absolutismo; la imagen del Leviatán fue deformada en un Golem horroroso o Moloch

[7] Gustav Adolf Walz, *Wesen des Völkerrechts und Kritik der Völkerrechtsleugner (Handbuch des Völkerrechts* I, 1), Stuttgart, 1930, p. 9: "Fundamentalmente, Hobbes quiere exclusivamente una teoría del Estado positivo de derecho, racional, completamente depurada de dogmas políticos". Franz W. Jerusalem ha subrayado el individualismo de la construcción contractual en *Der Staat*, 1935, p. 179 (*Soziologie des Rechts*, I, 1925, pp. 197, 282).

y todavía hoy se usa para ver en ella el prototipo de todo aquello que la democracia occidental entiende bajo el espectro terrorífico y polémico de un Estado "totalitario" y de "totalitarismo".[8] Los elementos jurídico-estatales específicos propios de la doctrina hobbessiana del Estado y del derecho fueron casi siempre subestimados. Contra él se han levantado objeciones que, de ser ciertas, harían de su teoría un absurdo. En efecto, sería realmente una extraña filosofía del Estado si todo su razonamiento sólo tuviera como fin llevar a los pobres individuos del miedo total del estado de naturaleza al miedo igualmente total ante el dominio de un Moloch o de un Golem. Locke hizo una crí-

[8] J. Vialatoux, profesor del Institution des Chartreux en Lyon, famoso por numerosos escritos de filosofía económica y social, publicó recientemente un tratado sobre Hobbes (*La cité de Hobbes: théorie de l'état totalitaire, essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Paris-Lyon, 1935), en el cual lo presenta como el filósofo y el sacerdote del "totalitarismo" hodierno, y en el cual intenta comprobar su relación, de matriz "naturalista", con los sociólogos Comte y Durkheim, así como, no obstante los presupuestos, con el socialismo comunista y el imperialismo. Muchas circunstancias facilitan la tarea del católico francés: por parte de Hobbes, sobre todo la terrible imagen del Leviatán que todo devora, ampliamente aprovechada. Por otra parte, le viene útil la sumaria multiplicidad de acepciones —no ulteriormente discutible aquí— del lema "total", que puede significar indefinidamente muchas cosas distintas: algunos tipos de una amplia utilización o amplia aniquilación de la libertad individual, pero también algunos cambios —en el fondo sólo relativos— de las tradicionales delimitaciones del margen de movimiento de la libertad burguesa, centralización, transformación del tradicional concepto de derecho constitucional de la "separación de poderes", superación de distinciones anteriores, totalidad como meta y totalidad como medio, etc. (*Cfr.* al respecto los valiosos ensayos de Georg D. Daskalakis "Der totale Staat als Moment des Staates", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Tomo XXXI, 1938, p. 194 y "Der Begriff des autarchischen Staates" en "*Deutsche Rechtswissenschaft*", Tomo 3, 1938, p. 76 s.s.). Al contrario de Vialatoux, el notable jurista público francés R. Capitant llamó la atención sobre el carácter individualista de la construcción del Estado en Hobbes, en su ensayo "Hobbes et l'Etat totalitaire" (*Archives de Philosophie de droit et de sociologie juridique*, VI, 1936, p. 46). Pero también R. Capitant admite que el uso de la famosa imagen del monstruoso animal fantástico del Leviatán puede hacer aparecer a Hobbes como un "totalitarista místico"

tica de este tipo y dijo que, según Hobbes, los hombres consideraban como seguridad ante el miedo a los gatos y los zorros el ser comidos por un león.[9] Sin embargo, tal objeción no es correcta. Para Hobbes, se trata de superar por medio del Estado la anarquía, originada por el derecho feudal de resistencia estamental o eclesiástico, y la guerra civil, continuamente fomentada por lo anterior, y de contraponer al pluralismo medieval, esto es, a las pretensiones de dominio de la Iglesia y de otros poderes "indirectos", la unidad racional de un poder unívoco, capaz de proteger eficazmente, y un sistema de legalidad calculable en su funcionamiento. Es propio de un poder estatal racional de este tipo la asunción política plena del riesgo y, en este sentido, la responsabilidad de la protección y seguridad de los sometidos al Estado. Al cesar la protección, también cesa el Estado y cae todo deber de obediencia. Entonces, el individuo reconquista su libertad "natural". La relación "protección–obediencia" es la piedra angular de la construcción hobbessiana del Estado. Ella se deja vincular muy bien con los conceptos y los ideales del Estado burgués de derecho.

También el joven autor del "*Anti–Hobbes*", aparecido en 1798, ha facilitado las cosas en esta perspectiva. El escrito del joven Anselm Feuerbach lleva el título de "*Oder über die Grenzen der höchsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn.*"[10] Para ser preci-

[9] *Civil government*, II, 493. El nombre de Hobbes no es citado explícitamente pero el pasaje se dirige manifiestamente contra él.

[10] "O de los límites del poder supremo y el derecho coactivo de los ciudadanos contra el soberano". [N. de la t.]

sos, trata en mayor medida de Kant y otros contemporáneos que de Hobbes, cuyo nombre, evidentemente, ya se había vuelto un símbolo del absolutismo estatal. No puedo decir por qué el escrito se titula *Anti–Hobbes* y no *Anti-Leviatán*. De cualquier manera, Feuerbach lo ha llamado así para darle un título sensacionalista. "Este título llamará la atención sobre mí y mi libro", escribe en un apunte de su diario fechado el 27 de julio de 1797, "me leerán y elogiarán. Correré grandes riesgos. La inquisición política alargará sus zarpas en contra mía. Pero quiero desafiarlos. ¡Valor, Feuerbach, valor, heroísmo!"[11] Podemos ver aquí lo que fue del nombre de Hobbes. Cuando este *anti–Hobbes* presenta la obediencia incondicional como un absurdo y para tal fin construye el ejemplo de que es imposible ordenar que se crea que un cuadrado es circular o que las cebollas de mar de los egipcios son dioses, no hace necesariamente ninguna gran crítica a Hobbes, sino casi podría ser Hobbes mismo. No obstante, tiene un mayor significado que justamente el autor del *Anti–Hobbes* —quien fue autor de un libro de derecho penal— hizo de la ley penal lo que Hobbes veía en ella: un medio para influir en la motivación de los hombres por la coerción psicológica. Feuerbach ha enunciado la renombrada "teoría general de la prevención por la coacción psicológica" y con ella, siguiendo la doctrina del derecho penal, impuso la forma típica del Estado de leyes: "no hay castigo, no

[11] *Obra póstuma*, publicada por Ludwig Feuerbach, Leipzig, 1853, p. 38. En la biografía de Feuerbach realizada por Gustav Radbruch (1934), este pasaje del diario es reproducido en *facsímil*.

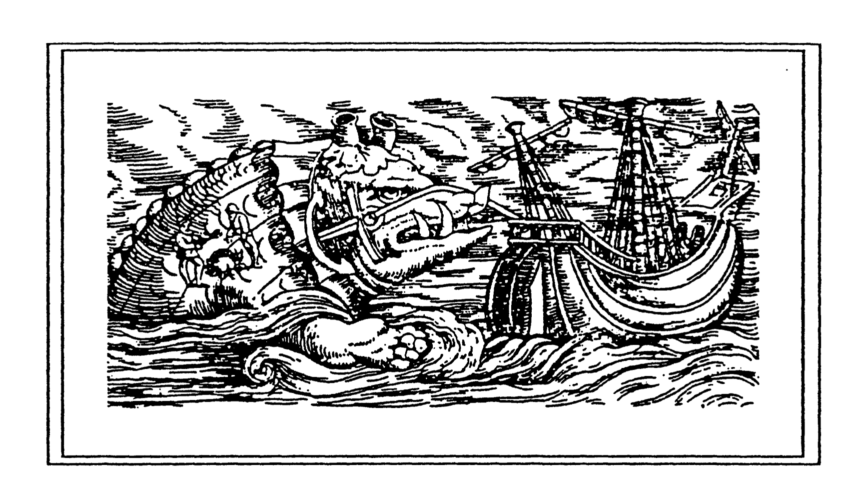
hay crimen, sin ley", *nulla poena, nullum crimen sine lege*. Pero, en verdad, no es más que un caso de aplicación del concepto jurídico creado por Hobbes. Hasta en su cuño lingüístico, la fórmula se remonta decisivamente a Hobbes, quien tampoco la arrojó como un aforismo cualquiera, sino que la insertó en tanto imagen conceptual profundamente reflexionada en el lugar apropiado de una filosofía sistemática del derecho y del Estado (cap. XXVII del *Leviatán*). Ahí se lee: "*Ubi lex non est, Peccatum non est. Cessantibus Legibus Civilibus cessant Crimina. Ubi vero Lege vel Consuetudine poena limitatur, ibi majoris poenae inflictio iniqua est.*[12] Anselm von Feuerbach es reconocido como el "padre de la ciencia penal moderna". Y sin embargo, sus conceptos de pena y crimen se insertan en el marco del sistema de conceptos jurídicos creados por Hobbes. Si Hamann, refiriéndose a Federico el Grande, pudo decir que el *Anti–Maquiavelo* había terminado siendo el *Meta–Maquiavelo*, igualmente podríamos decir en este punto que un *Anti–Hobbes* resultó ser un Hobbes "puro".

De esta manera, el pensamiento de Hobbes se ha afirmado en verdad muy eficazmente en el Estado de leyes

[12] La disertación, culta y meritoria, *Die Entstehungsgeschichte des Satzes 'Nulla poena sine lege'* (Göttingen, 1933), desarrollada por Herbert Hennings, bajo la guía de Friedrich Schaffstein, remonta este principio de la coerción psicológica, desde el punto de vista de la historia constitucional, a la *Magna Charta*, desde el de la teoría de la constitución a Locke y particularmente a Montesquieu, y desde el punto de vista penal a Feuerbach. Pasa de largo ante Hobbes y el decisivo capítulo XXVII del *Leviatán*, aunque en la página 87 haya cita hasta del Capítulo XXVIII. Con respecto a Feuerbach como "padre de la penalística moderna": F. v. Hippel, **Deutsches Strafrecht**, I, 1925, pp. 292 y ss. y Edmund Mezger, *Strafrecht*, 1931, p. 20.

del siglo XIX pero, por decirlo así, sólo apócrifamente. Los viejos adversarios, los poderes "indirectos" de la Iglesia y las organizaciones de intereses, reaparecieron en este siglo bajo la forma moderna de partidos políticos, sindicatos, grupos sociales, en una palabra como "fuerzas sociales". En el camino del parlamentarismo, se han apoderado de la legislación y del "Estado de leyes" (*Gesetzsstaates*) y pudieron creer haber amarrado el Leviatán a su carruaje. Esto les fue facilitado por un sistema constitucional, cuyo esquema fundamental era un catálogo de derechos individuales de libertad. La esfera privada, supuestamente libre, garantizada por tal sistema, le fue sustraída al Estado y entregada a las fuerzas "libres", esto es, incontroladas e invisibles, de la sociedad. Estos poderes, totalmente heterogéneos unos ante otros, construyeron un sistema político de partidos, cuyo núcleo esencial, como vio correctamente J. N. *Figgis*, son siempre Iglesias y sindicatos. Del dualismo Estado-sociedad libre del Estado se originó un pluralismo social en el cual los poderes indirectos podían celebrar fáciles triunfos. "Indirectos" quiere decir aquí: sin correr riesgo propio, sino —para citar la frase acertada de Jakob Burckhardt— "a través de poderes terrenales anteriormente maltratados y humillados". Es propio de la esencia de un poder indirecto lograr oscurecer la clara convergencia entre mando estatal y riesgo político, poder y responsabilidad, protección y obediencia, y tener a su alcance, a través de la irresponsabilidad de un poder indirecto, pero no por ello menos intenso, todas las ventajas

del poder político y ninguno de sus peligros. Este método *à deux mains*, típicamente indirecto, permite que les sea posible hacer pasar su acción por algo distinto de la política: por religión, cultura, economía o asunto privado y, sin embargo, aprovecharse de todas las ventajas de la estatalidad. De esta manera, pudieron luchar contra el Leviatán y, por supuesto, servirse de él hasta haber destruido la gran máquina. En efecto, la maravillosa armazón de una organización estatal moderna exige una voluntad y un espíritu unitarios. Si muchos espíritus distintos y en lucha el uno con los otros dirigen desde la oscuridad esta armazón, la máquina se romperá en poco tiempo y, con ella, el sistema de una legalidad del "Estado de leyes". Las instituciones y conceptos del liberalismo, sobre los que descansa el Estado de leyes positivista, pasaron a ser armas y posiciones de fuerzas sumamente no–liberales. De esta manera, el pluralismo partidista ejecutó magistralmente el método de destrucción estatal que es parte del Estado de leyes liberal. El Leviatán, en el sentido del mito estatal de la "gran máquina", se hizo añicos con la distinción entre Estado y libertad individual, en una época en la cual las organizaciones de esta libertad individual eran todavía sólo los cuchillos con los cuales las potencias anti-individualistas cortaban en pedazos y repartían su carne entre sí. Por segunda vez, murió el dios mortal.



*Trolval**

* Grabado en madera del siglo XVI.

7

El símbolo fracasa y no está a la altura de la interpretación contraria

La importante concepción hobessiana del Estado que se adelanta a su siglo no se realizó en Inglaterra y entre el pueblo inglés sino entre las potencias terrestres del continente europeo. Ahí encontró en los Estados francés y prusiano expresiones que bajo muchos aspectos son de perfección clásica. El pueblo inglés se decidió contra esta forma de Estado, por algunos años, a mediados del siglo XVII, pareció que Inglaterra llegaría con la dictadura de Cromwell a ser un Estado centralizado y a la vez una gran potencia marítima. En ese entonces, también la imagen de monstruo marino del Leviatán fue real en su relación con el Estado por un breve momento histórico; es una notable coincidencia que el *Leviatán* fuera publicado en 1651, el año del *Acta de Navegación*. Pero la forma política interna de la comunidad inglesa no fue determinada por Cromwell. La desgracia de la imagen del Leviatán se debió a que en Inglaterra el concepto de Estado hobbesiano fue asociado desde 1660 al absolutismo monárquico, esto es, perteneció a una política que, con la ayuda de los nobles propietarios de tierra, había realizado

en suelo inglés las concepciones continentales —española y francesa— de Estado, pero fue derrotada por las fuerzas del mar y del comercio más poderosas y más conformes con la nación inglesa. Dichas fuerzas, que durante la revolución presbiteriana decidieron a favor del parlamento y contra el rey, fueron equivocadamente señaladas por Hobbes en la imagen mítica opuesta, la del monstruo terrestre "Behemoth". Las energías llenas de futuro del poder marítimo estaban de lado de la revolución. La nación inglesa fue creciendo hasta la posición de potencia mundial sin las formas y los medios del absolutismo estatal. *El Leviatán* inglés no devino en un Estado.

Quizás la imagen del gran monstruo marino habría podido ser un mejor símbolo para una potencia marítima y su dominio mundial, en lugar de un animal terrestre como el león. En una vieja profecía inglesa del siglo XII frecuentemente citada se afirma: "los pequeños del león serán transformados en peces del mar". El Leviatán de Hobbes tomó, empero, el camino contrario: un gran pez fue relacionado como símbolo del proceso típico del continente a través del cual las potencias terrestres europeas devinieron en Estados. A diferencia de los Estados continentales, la isla de Inglaterra y su navegación (que conquistó el mundo) no necesitaron de la monarquía absoluta, ni un ejército permanente, ni una burocracia estatal, ni tampoco un sistema jurídico de Estado legal. El pueblo inglés se sustrajo a este tipo de cerrazón estatal con el instinto político de potencia marítima y comercial

propio de un imperio dominante gracias a su poderosa flota, y permaneció "abierto". El decisionismo del pensamiento absolutista se encuentra lejos de la mentalidad inglesa. El concepto de soberanía del Estado absoluto en cuanto forma conceptual "pura" —que evita la mescolanza y el balanceamiento con otras formas estatales— del poder público no tuvo ninguna resonancia en Inglaterra. Al contrario, la constitución inglesa es el ejemplo elevado a ideal de una "constitución mixta", de un "gobierno mixto". Al mismo tiempo, empero, dicha potencia marítima desarrolló conceptos de guerra no a partir de los conceptos continentales de guerra terrestre peculiar de los Estados absolutos, definidos por el gabinete y los combatientes, sino a partir de la guerra marítima y comercial: con gran energía forjó aquellos conceptos de guerra sobre el mar —esenciales para ella— y por cierto basados en un concepto de enemigo —completamente no estatal— que no distingue entre combatientes y no combatientes y, por lo tanto, es el único concepto de enemigo verdaderamente "total".

Y no sólo con respecto al gobierno, al derecho y a la guerra el desarrollo histórico de Inglaterra siguió una dirección contraria al concepto de Estado de Hobbes. También la vinculación entre Estado y la profesión de fe impuesta por el Estado, en la que Hobbes vio la salida para la guerra civil de religión, contradecía el sentimiento de libertad del pueblo inglés; fue considerada despotismo por su contenido y maquiavelismo por su método; se le rechazó con el más íntimo desprecio.

Así, la doctrina del Estado de Hobbes tuvo que ser percibida por parte de su propio pueblo como una anormalidad contra naturaleza, y la imagen hobbesiana del Leviatán como símbolo de la monstruosidad. Lo que hubiera podido ser un magnífico signo de la restauración de la fuerza vital natural y de la unidad política, aparece ahora bajo una luz fantasmal se convierte en una grotesca imagen pavorosa. Pero tampoco en el continente fue capaz de lograr la inmediatez no problemática de la cual tales imágenes tienen necesidad para su efecto verdadero. Aquí, donde el Estado de Hobbes alcanzó la mayor realización, el Leviatán encalló. En efecto, el animal marino no era en lo absoluto una imagen adecuada para las conformaciones de poder territoriales de las potencias estatales continentales. Los significados tradicionales de la imagen del *Antiguo testamento* tuvieron mayor eficacia que el intento de restauración. De esta manera, el comienzo de un nuevo mito pudo ser derribado sin mucho esfuerzo.

Cuando un autor se sirve de un símbolo como el del Leviatán, entra en un ámbito en el cual la palabra y el lenguaje no son meros centavos que dejen calcular fácilmente su curso y su poder de compra. En esta esfera no "tienen valor" meros "valores"; aquí obran y reinan fuerzas y potencias, tronos y dominaciones. Johann Georg Hamman, conocedor de palabras y lenguajes, gran filósofo del oriente alemán dijo con relación a Kant: "De las ideas trascendentales a la demonología no hay mucha dis-

tancia", aunque por razones de gusto, Kant no se habría atrevido a conjurar una imagen como la del Leviatán. Pero si aquella frase vale para Kant, atañe todavía más a un filósofo del siglo XVII que, como Hobbes, tuvo el valor de divisar la unidad de la colectividad política en la imagen de un monstruo poderoso que reunía en sí a Dios, al hombre, al animal y a la máquina. Hobbes creyó servirse para sus fines de esta imagen como de un símbolo impresionante y no se dio cuenta de que en realidad llamaba a escena a las fuerzas invisibles de un mito viejo y de múltiples significados. Su trabajo fue cubierto por la sombra del Leviatán y todas sus construcciones conceptuales y argumentaciones, aunque claras, condujeron al campo de fuerza del símbolo evocado. Ninguna elaboración teórica, a pesar de su gran claridad, puede enfrentarse con la fuerza de imágenes auténticas y míticas. Sólo queda preguntar si el camino de las fuerzas míticas, en la gran marcha del destino político, prosigue hacia el bien o el mal, hacia lo correcto o lo equivocado. Quien usa una imagen de este tipo cae en la situación del mago que alborota las potencias ante las cuales ni su brazo ni sus ojos ni toda otra dimensión de fuerza humana están a la altura. Corre entonces el riesgo de encontrarse no con un aliado sino con un demonio cruel que lo entrega en las manos de sus enemigos.

Así, en efecto, le sucedió al Leviatán evocado por Hobbes. La imagen no era adecuada en la realidad histórica para el sistema conceptual con el cual fue vinculado

y se disolvió en una sola secuencia de significados que murieron uno por uno. El significado de la tradición judía se descargó sobre el Leviatán de Hobbes. Todos los poderes indirectos, de otra manera enemistados los unos con los otros, estuvieron de pronto de acuerdo y se aliaron para "la captura de la gran ballena". Ellos la mataron y la destriparon.

Con ello termina lo que podemos conocer de la historia de la imagen mítica creada por Hobbes. No creo que el Leviatán pudiera volverse el símbolo de una nueva era simple y abiertamente científica; quizás solamente en el sentido de totalidad, que Ernst Jünger atribuye a la técnica y a la transformación planetaria desencadenada por ella. La unidad de Dios, hombre, animal y máquina, representada por el Leviatán de Hobbes sería indudablemente la más total de todas las totalidades concebibles. Sin embargo, para una totalidad construida por la máquina y la técnica, la imagen de un animal tomada del *Antiguo testamento* y que ha perdido su peligrosidad no proporcionaría en lo absoluto un símbolo o un signo acertado. El Leviatán ya no causa ninguna impresión inquietante a la mentalidad de una técnica total. Ella se arroga la fuerza de colocarlo bajo protección natural como a cualquier otro saurio o mastodonte y de ponerlo en muestra, como un objeto de museo, en un zoológico.

El trágico destino de su famosa imagen corresponde a la tragedia en la vida y obras del filósofo de Malmesbury, solitario a pesar de su prudencia y sociabilidad. Él mantu-

vo, como leal inglés, que el rey es el representante de Dios sobre la tierra, el "lugarteniente de Dios" y "más que un mero laico". Usó estos conceptos totalmente medievales, que habían sido "usurpados"[1] primero por del emperador alemán y luego arrebatados a éste por el papa, y habló de su Leviatán con la misma fórmula con la que la doncella de Orleans hablaba de su rey. Pero al hacer de la monarquía una mera apariencia del sistema de legalidad estatal, anuló todos los fundamentos tradicionales y legítimos del derecho divino. Pudo salvar su convicción monárquica sólo retrayéndose en un agnosticismo radical. Éste fue el abismo desde el cual brotó su devoción, ya que creo que Hobbes fue un auténtico devoto; pero su pensamiento ya no era el de un creyente y, por eso, todos los fanáticos pudieron desenmascararlo como "ateo" y cada denunciante pudo inculparlo hasta que su nombre fue deshonrado ante la opinión pública. En la lucha de la nación inglesa contra las pretensiones de dominación mundial de la Iglesia de Roma y contra las órdenes jesuitas, él estuvo valerosamente de lado de su pueblo. Nadie mejor que él refutó a Belarmino. Pero el pueblo inglés no pudo entender su concepto de Estado, mientras que un filósofo de la legitimidad judía del siglo XIX lo alabó por haber distinguido al Estado no sólo del príncipe sino tam-

[1] La expresión "usurpar" [*arripiert*] es tomada del siguiente pasaje de Adolf von Harnacks: "*Vicarius Christi —Dei—* significa para el papa [Inocencio III] lo que siempre y exclusivamente ha significado para el emperador: señor del mundo por voluntad divina. El Papa [Inocencio III] usurpó el título del imperio, ya que éste es el contenido del título." En "Christus praesens Vicarius Christi", p. 441, *Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft*, XXIV, 1927.

bién del pueblo. Fue el revolucionario precursor de una era científico-positivista pero, por pertenecer a un pueblo cristiano, mantuvo —como *vir probus*— su fe cristiana y para él "Jesús" siguió siendo "el Cristo"; de esta manera, tanto los ilustrados como los feligreses tuvieron que considerarlo un hipócrita y un mentiroso. Con la rectitud de un intelecto intrépido restableció las antiguas y eternas relaciones de protección y obediencia, mando y asunción de riesgos, poder y responsabilidad frente a las distinciones y pseudoconceptos de una *potestas indirectas* que reclama obediencia sin poder proteger, que pretende mandar sin asumir los costos políticos y ejercer poder por encima de otras instancias abandonando sobre ellas la responsabilidad. Pero, mientras defendía la unidad natural de poder espiritual y terrenal, con la reserva de credo de la interioridad privada abrió de par en par una contraposición que libera el camino para nuevos y peligrosos tipos y formas de poderes indirectos.

¿Qué significado puede tener para nosotros como pensador político? En su ensayo arriba mencionado (pag. 10, nota 13 del primer capítulo), Helmut Schlesky lo ha colocado junto a Maquiavelo y Vico. Esta rehabilitación de Hobbes como pensador político es un gran mérito, y a que él sigue siendo actual también para nosotros por numerosos conceptos, imágenes y acuñaciones, y sigue estando vivo como quienes han transmitido juicios defendidos honestamente. Sin embargo, desde el punto de vista del mito político, la comparación de estos tres nombres

—Maquiavelo, Hobbes y Vico— pone de manifiesto la gran diferencia y peculiaridad de Hobbes. Vico no creó ningún mito; reconoció la historia de un pueblo como una historia de mitos, venció la ceguera del cientificismo cartesiano ante la historia y le antepuso un nuevo modo de comprensión histórica. Con ello no ha originado ningún mito propio ni él mismo como persona y figura histórica devino un mito. No obstante, como verdadero y gran estudioso de mitos, descubrió la fuerza y el significado del mito para su época. Maquiavelo, al contrario, se volvió todo él un mito, con su nombre y sus escritos políticos. A lo largo de todos los últimos cuatro siglos, siguió siendo un nombre combatido enconadamente y, por ende, una gran figura particularmente eficaz y políticamente viva. Este mito de Maquiavelo empezó, hacia finales del siglo XVI, con el empuje más grande bajo la impresión de un monstruoso acontecimiento —la Noche de san Bartolomé de 1572. Continuó creciendo durante la lucha, trascendental para la historia mundial, que condujo al protestantismo anglosajón contra el catolicismo romano. En este marco, algunas frases secas y escuetas del pobre humanista florentino sirvieron para difundir por el mundo al espantajo moral del "maquiavelismo". Por todo un siglo fue un eficaz instrumento polémico del norte evangélico contra todas las potencias católicas, especialmente contra España y Francia. Las experiencias de las guerras mundiales contra Alemania (1914-1918) han demostrado que su fuerza de impacto propagandística es útil tam-

bién contra otras potencias y continua siendo considerable. La propaganda mundial de los anglosajones y el presidente americano Wilson lograron escenificar una moderna "cruzada para la democracia", en la cual dirigieron contra Alemania aquellas energías morales que se dejan movilizar en nombre de la lucha contra el "maquiavelismo". Los filósofos alemanes Fichte y Hegel habían restaurado, en efecto, el honor del italiano. Sobre todo el ensayo de Fichte del año 1807 sobre Maquiavelo, donde lo elogia como "escritor auténticamente vivo" y "noble pagano", forma parte de la gran obra de justicia histórica y de objetividad que —como el *Stimmen der Völker* de Herder o la rehabilitación de la *Pucelle* de Schiller— es una de las aportaciones del espíritu alemán, legitimadora de su imperio. Con los acontecimientos históricos paralelos de la unificación nacional de Italia y Alemania se difundió en el curso sucesivo del siglo XIX la comprensión general para el verdadero Maquiavelo. Pero sólo el fascismo italiano lo ha celebrado en todas las formas como anti-mito de la objetividad heroica, como el autor espiritual de una época política, como el triunfador sobre la mentira moralista y sobre la hipocresía política.

Hobbes no es ni un estudioso de mitos ni él mismo un mito. Sólo se acercó al mito con la imagen del Leviatán. Pero se equivocó con esta misma imagen y su intento de restaurar la unidad natural naufragó. La representación no logró evidenciar de manera segura y clara al enemigo sino, al contrario, contribuyó finalmente a que el pensa-

miento de la unidad política indivisible pereciera por obra de la destrucción operada desde adentro por los poderes indirectos. Si bien la obra de Hobbes es tan rica en conocimientos políticos y acuñaciones pertinentes, el carácter sistemático de su pensamiento predominó demasiado como para hacerla un instrumento de lucha seguro y el arma de una decisión sencilla y concreta. El cientificismo de Hobbes, como todo racionalismo que culmina en la técnica, tiene carácter activista y exige un orden totalmente fundado en el trabajo consciente del hombre. Pero no cualquier activismo filosófico ni cualquier doctrina de la acción son ya por ello pensamiento político. Hobbes reconoció que los conceptos y las distinciones son armas de la lucha política. Lo que Hans Freyer dijo de Hegel, que "no supo comprender el carácter crucial de la actividad política" es válido todavía mucho más para el sistema filosófico de Hobbes. Desde el punto de vista histórico, la situación de la teoría del Estado de Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII era completamente desesperada porque sus conceptos entraban en contradicción con la realidad política concreta de Inglaterra del mismo modo que las máximas secas y objetivas de Maquiavelo correspondieron a la de Italia. Las armas intelectuales forjadas por Hobbes no sirvieron para su causa. Sin embargo, como dice correctamente Hegel, las armas son la esencia del mismo combatiente.

Aún en su derrota, Hobbes sigue siendo un incomparable maestro político. No hay ningún otro filósofo cuyos

conceptos tuvieron tanta eficacia, si bien tuvieron al mismo tiempo igual fuerza negativa que repercutió sobre su mismo pensamiento. De esta manera culminó su esfuerzo, hoy para nosotros reconocible y todavía fructuoso, a saber, el que el gran maestro dirigió en la lucha contra todo tipo de poder indirecto. Ahora, por primera vez, en el cuarto centenario de su obra, la figura de este gran pensador político se ilumina en sus lineamientos definidos y puede oírse el auténtico timbre de su voz. Para su propio siglo, Hobbes dijo de sí mismo lleno de amargura: "*Doceo, sed frustra*". En el periodo sucesivo de desarrollo él fue el verdadero señor espiritual de la concepción estatal de la Europa continental, aunque su nombre fuera raramente mencionado. Sus conceptos penetraron en el Estado de derecho del siglo XIX, pero su imagen del "Leviatán" continuó siendo un mito pavoroso y sus acuñaciones más vitales degeneraron en consignas. Hoy comprendemos la fuerza de su polémica que permanece intocada, entendemos la profunda rectitud y amamos su firme espíritu que pensó hasta el final y sin temor la angustia existencial de los hombres y destruyó las turbias distinciones de los poderes indirectos como una verdadera χροφξοσ. Así, para nosotros es el auténtico maestro de una gran experiencia política; solitario, como todo pionero; mal conocido, como quien no logra realizar su pensamiento en el propio pueblo; no recompensado, como aquellos que abren una puerta por la cual siguen otros y aun en la inmortal comunidad de los grandes sabios de

todos los tiempos, "*a sole retriever of an ancient prudence*". Por encima de los siglos le gritamos a lo lejos: "*Non iam frustra doces, Thomas Hobbes!*".

ÍNDICE



BIBLIOTECA DE ÉTICA, FILOSOFÍA DEL DERECHO Y POLÍTICA



Dirigida por:

Ernesto Garzón Valdés y Rodolfo Vázquez

1. PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA Y DE LA PRAGMÁTICA DEL DERECHO — Ulrich Klug
2. CONCEPTOS JURÍDICOS FUNDAMENTALES — W. N. Hohfeld
3. LENGUAJE JURÍDICO Y REALIDAD — Karl Olivecrona
4. DERECHO E INCERTIDUMBRE — Jerome Frank
5. EL DERECHO Y LAS TEORÍAS ÉTICAS CONTEMPORÁNEAS — George Nakhnikian
6. DERECHO, LÓGICA, MATEMÁTICA — Herbert Fiedler
7. EL CONCEPTO DE VALIDEZ Y OTROS ENSAYOS — Alf Ross
8. CONTRIBUCIONES A LA TEORÍA PURA DEL DERECHO — Hans Kelsen
9. ¿DERECHO SIN REGLAS? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del derecho de Carl Schmitt — Matthias Kaufmann
10. ¿QUÉ ES LA JUSTICIA? — Hans Kelsen
11. ¿QUÉ ES LA TEORÍA PURA DEL DERECHO? — Hans Kelsen
12. EL PROBLEMA DEL POSITIVISMO JURÍDICO — Norberto Bobbio
13. LAS INSTITUCIONES MORALES. Las teorías empiristas de su evolución — Hartmut Kliemt
14. SOCIOLOGÍA Y JURISPRUDENCIA — Rüdiger Lautmann
15. LÓGICA DEL DERECHO — Rupert Schreiber
16. PROBLEMAS DE ÉTICA NORMATIVA — Norbert Hoerster
17. MORAL Y DERECHO. Polémica con Uppsala — Theodor Geiger
18. DERECHO Y FILOSOFÍA — Ernesto Garzón Valdés (Comp.)
19. ESTUDIOS SOBRE TEORÍA DEL DERECHO Y LA JUSTICIA — Otfried Höffe
20. EL CONCEPTO SOCIOLÓGICO DEL DERECHO Y otros ensayos — Werner Krawietz
21. EL CONCEPTO DE ESTABILIDAD DE LOS SISTEMAS POLÍTICOS — Ernesto Garzón Valdés
22. LÓGICA DE LAS NORMAS Y LÓGICA DEÓNTICA. Posibilidad y relaciones — Georges Kalinowski
23. MARXISMO Y FILOSOFÍA DEL DERECHO — Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero
24. RACIONALIDAD Y EFICIENCIA DEL DERECHO — Albert Calsamiglia
25. ALGUNOS MODELOS METODOLÓGICOS DE "CIENCIA" JURÍDICA — Carlos S. Nino
26. ENTRE EL DERECHO Y LA MORAL — Francisco Laporta
27. ESTUDIOS SOBRE KELSEN — Letizia Gianformaggio
28. LÓGICA Y DERECHO — Ulises Schmill
29. EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD — Javier de Lucas
30. DERECHO Y RAZÓN PRÁCTICA — Robert Alexy
31. POSITIVISMO JURÍDICO, REALISMO SOCIOLÓGICO Y IUSNATURALISMO — Eduardo García Máynez
32. ÉTICA CONTRA POLÍTICA — Elías Díaz
33. EL CONCEPTO DE INFLUENCIA Y OTROS ENSAYOS — Ruth Zimmerling
34. POLÍTICA, HISTORIA Y DERECHO EN NORBERTO BOBBIO — Alfonso Ruiz Miguel

108 •

HOMBRE Y SOCIEDAD
EN LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA
Isabel Wences

109 •

EL LEVIATÁN EN LA DOCTRINA
DEL ESTADO DE THOMAS HOBBES
Carl Schmitt

110 •

CAWLS EL PROBLEMA DE LA REALIDAD Y
LA JUSTIFICACIÓN EN FILOSOFÍA POLÍTICA
Carlos Peña

111 •

EL PENSAMIENTO INTERNACIONALISTA
DE BOBBIO
Luigi Bonanate



DOCTRINA JURÍDICA CONTEMPORÁNEA



COLECCIÓN DIRIGIDA POR
José Ramón Cossío y Rodolfo Vázquez

1. LA DEFENSA DE LA CONSTITUCIÓN
José Ramón Cossío
Luis M. Pérez de Acha (Comps.)
2. INTRODUCCIÓN AL DERECHO
Manuel Atienza
3. INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA CONSTITUCIÓN
Rolando Tamayo y Salmorán
4. INTERPRETACIÓN JURÍDICA Y DECISIÓN JUDICIAL
Rodolfo Vázquez (Comp.)
5. ARBITRAJE COMERCIAL INTERNACIONAL
Leonel Pereznieto Castro (Comps.)
6. EL CONCEPTO DE DERECHO SUBJETIVO
En la teoría contemporánea del derecho
Juan A. Cruz Parcero
7. INFANCIA Y ADOLESCENCIA. De los derechos y de la justicia
Emilio García Méndez
8. ESTUDIOS DE TEORÍA CONSTITUCIONAL
Riccardo Guastini
9. SENTIDO Y HECHO EN EL DERECHO
Jerzy Wróblewski
10. DISCRECIONALIDAD JUDICIAL Y RESPONSABILIDAD
Adrián Rentería
11. FILOSOFÍA DEL DERECHO CONTEMPORÁNEA EN MÉXICO
Testimonios y perspectivas
Rodolfo Vázquez
José María Lujambio (Comps.)
12. LA TEORÍA CONSTITUCIONAL DE LA SUPREMA CORTE DE JUSTICIA
José Ramón Cossío
13. EL CONCEPTO DE SANCIÓN. En la teoría contemporánea del derecho
Roberto Lara Chagoyán
14. DERECHOS SOCIALES
Instrucciones de uso
Víctor Abramovich, María José Añón y Christian Courtis (Comps.)
15. ENTRE EL VIVIR Y EL MORIR. Ensayos de bioética y derecho
Pablo de Lora
16. ELEMENTOS DE DERECHO CONSTITUCIONAL
Miguel Carbonell
17. ANÁLISIS Y DERECHO
Paolo Comanducci (Comp.)
18. DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS
Claudia Martin,
Diego Rodríguez-Pinzón
José Antonio Guevara (Comps.)
19. EL DERECHO Y LA MUERTE VOLUNTARIA
Carmen Juanatey
20. DERECHO Y PROCESO PENAL INTERNACIONAL
Kai Ambos
21. CÓDIGO SEMIÓTICO Y TEORÍAS DEL DERECHO
Samuel González Ruiz
22. LA NORMATIVIDAD ADMINISTRATIVA Y LOS REGLAMENTOS EN MÉXICO
Una visión desde la jurisprudencia del Poder Judicial de la Nación
Víctor Blanco
23. EL VALOR DE LA SEGURIDAD JURÍDICA
Ricardo García Manrique
24. VISIONARIOS Y PRAGMÁTICOS
Una aproximación sociológica al derecho ambiental
Antonio Azuela

25. NUEVOS MATERIALES DE BIOÉTICA Y DERECHO
María Casado (Comp.)

26. LA INJUSTICIA EXTREMA NO ES DERECHO
De Radbruch a Alexy
Rodolfo L. Vigo (Coord.)

27. EL SISTEMA DE JUSTICIA PENAL Y SU REFORMA
Teoría y Práctica
Samuel González, Ernesto Mendieta, Edgardo Buscaglia Moisés Moreno

28. TRANSPARENCIA Y RENDICIÓN DE CUENTAS
Alexander Ruiz Euler (Coord.)

29. JURISDICCIÓN, CONSTITUCIÓN Y DERECHO
Modesto Saavedra

30. LA POLÍTICA DESDE LA JUSTICIA. Cortes Supremas, gobierno y democracia en Argentina y México
Karina Ansolabehere

31. PROCESO ACUSATORIO ORAL Y DELINCUENCIA ORGANIZADA
Principios, evolución y las formas especiales de valoración de la prueba en el modelo italiano
Ottavio Sferlazza

32. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO ALEMANA ACTUAL DE ORIENTACIÓN RACIONALISTA
Estudios sobre R. Alexy, K. Günther, J. Habermas y O. Höffe
David Sobrevilla

33. RAZONAMIENTO JURÍDICO, CIENCIA DEL DERECHO Y DEMOCRACIA EN CARLOS S. NINO
Carlos Rosenkrantz
Rodolfo L. Vigo (Comps.)

34. INSTITUCIONES, LEGALIDAD Y ESTADO DE DERECHO. En el México de la transición democrática
Gustavo Fondevila (Comp.)

35. LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL DE LA SUPREMA CORTE (1995-2004)
Agustín Pérez Carrillo

36. SEGURIDAD PÚBLICA Y ESTADO EN MÉXICO
Análisis de algunas iniciativas
Marcelo Bergman

37. DOGMÁTICA JURÍDICA Y APLICACIÓN DE NORMAS
Un análisis de las ideas de autonomía de ramas jurídicas y unidad del Derecho
Guillermo Lariguet

38. BIOÉTICA INSTITUCIONAL
Problemas y prácticas en las organizaciones para el cuidado de la salud
Robert Hall

39. LA PREVENCIÓN, INVESTIGACIÓN Y SANCIÓN DE LA TORTURA. Análisis de los retos pendientes en la legislación mexicana
Claudia Martin
Juan Carlos Arjona

40. AUTONOMÍA MUNICIPAL Y PLANTEAMIENTO URBANÍSTICO
Manuel Jiménez Dorantes

41. CORTE, JUECES Y POLÍTICA
Rodolfo Vázquez (Comp.)

42. DEMOCRACIA, PODER Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN
Saúl López Noriega

43. CÓMO TRADUCIR UNA DESICIÓN POLITICA EN LEY
Luis Raigosa

44. ESTUDIOS SOBRE LA PRUEBA
Jordi Ferrer, Marina Gascón Daniel González Lagier y Michele Taruffo

45. TERRORISMO Y DERECHOS HUMANOS
Juan Carlos Arjona
Cristina Hardaga (Comps.)

46. INVESTIGADORES DE PAPEL
Poder y derechos humanos entre la policía judicial de la Ciudad de México
Elena Azaola y Miquel Ángel Ruiz

CÁTEDRA

ERNESTO GARZÓN VALDÉS

RODOLFO VÁZQUEZ Y RUTH ZIMMERLING
coordinadores

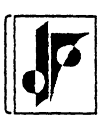
2003. *El derecho como argumentación*
Manuel Atienza

2004. *Teoría del discurso y derechos constitucionales*
Robert Alexy

2005. *El positivismo jurídico*
Eugenio Bulygin

2006. *Constitución y teoría del derecho*
Paolo Comanducci

2007. *El control judicial de la constitucionalidad de la ley*
Víctor Ferreres



Distribuciones Fontamara

Esta obra se imprimió bajo el cuidado de Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.,
Av. Hidalgo No.47-2, Colonia del Carmen, Deleg. Coyoacán, 04100,
México D. F., en agosto de 2008.
El tiraje fue de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.